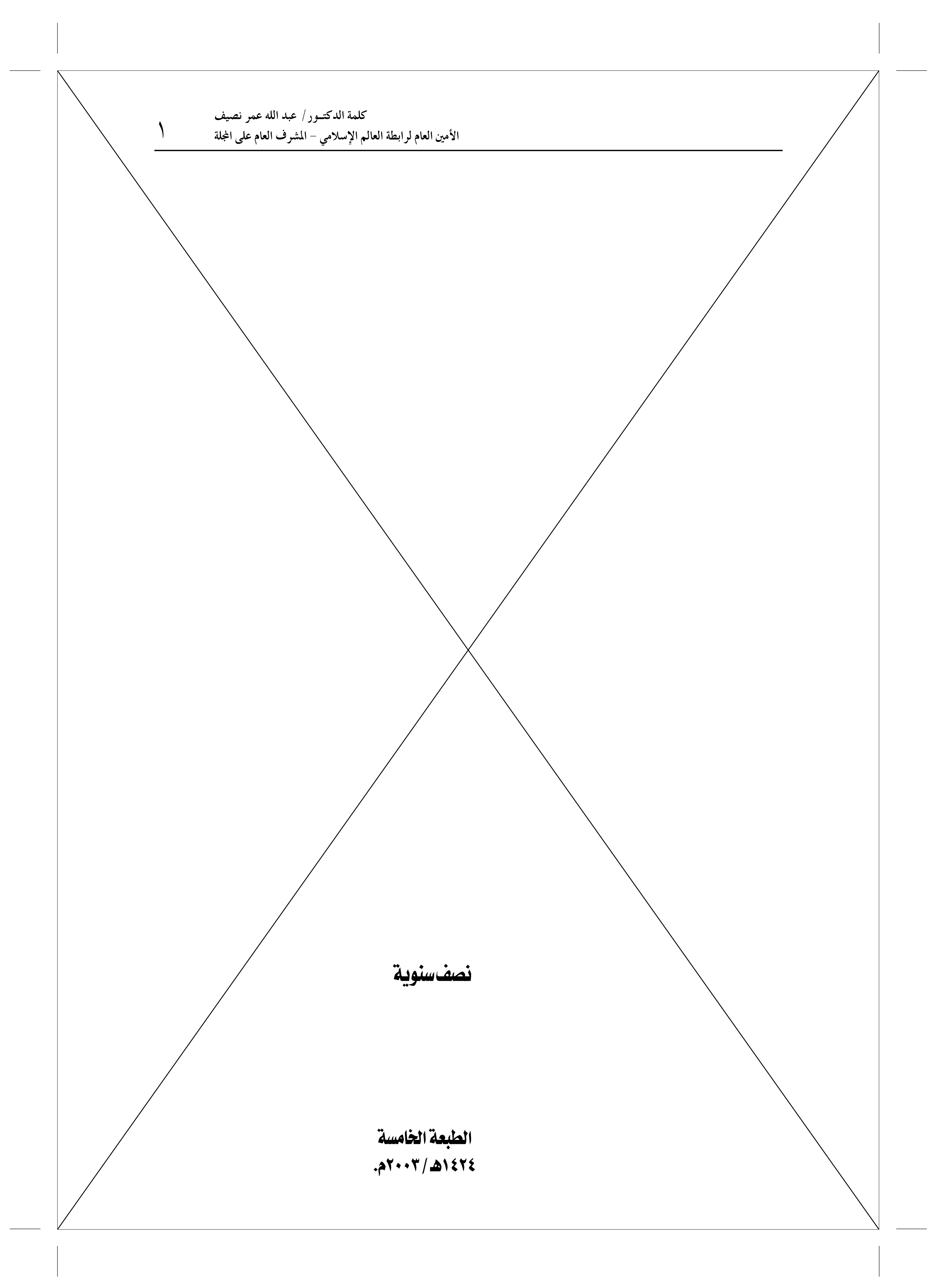


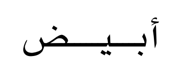
كلمة الدكتـور/ عبد الله عمر نصيف

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي - المشرف العام على المجلة

نصف سنوية

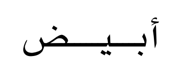
الطبعة الخامسة

١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

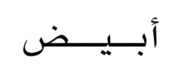

أبـيـــض

■ عنوان المراسلات:

- باسم رئيس التحرير.
- مجلة المجمع الفقهي: ص.ب ٥٣٧ مكة المكرمة.
- هاتف: ٥٦٠١٢٧٦
- فاكس: ٥٦٠١٢٣٢
- بريد الكتروني: mwlfiqh@hotmail.com




بسم الله الرحمن الرحيم







محتويات المجلة

الموضوع **الصفحة**

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، نبينا محمد بن عبدالله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:-

فعلى الرغم من مرور أكثر من عشرين عاماً على صدور الطبعة الأولى للعدد الأول من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، وعلى الرغم من صدور أربع طبعات منه إلا أنه لازالت الحاجة تشتد إلى إعادة طبع موضوعاته ونشرهاعلى نطاق واسع؛ لنفاستها، ويؤيد ذلك طلبات القراء الكثيرة التي ترد إلينا، متضمنة رغبتهم في اقتنائه، لا سيما وقد افتتح هذا العدد بكلمة جامعة لسماحة الشيخ العلامة عبدالعزيز بن باز - رحمه الله - المفتي العام للمملكة العربية السعودية، ورئيس هيئة كبار العلماء، ورئيس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي آنذاك، وهي بعنوان فضل الفقه والسنة. كما اشتمل على مجموعة من البحوث القيمة، لنخبة متميزة من العلماء الأفاضل من أعضاء المجمع وغيرهم، وهي: بحثان حول زراعة الأعضاء، للشيخ عبدالله البسام - رحمه الله - وسماحة الشيخ الدكتور محمد رشيد قباني مفتي لبنان. وحكم العلاج بنقل دم الإنسان، لشيخنا الأستاذ الدكتور أحمد فهمي أبي سنة، شفاه الله. والورق النقدي حقيقة وحكما، للشيخ عبدالله بن منيع عضو هيئة كبار العلماء. والمصارف - معاملاتها، ودائعها، فوائدها، لمعالي الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا رحمه الله. وثلاثة بحوث عن الاجتهاد وآثاره؛ لكل من فضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر رحمه الله، والشيخ الدكتور صالح الفوزان عضو هيئة كبار العلماء، وسماحة الشيخ محمد رشيد قباني مفتي لبنان. وبحث عن الربا في القرآن والسنة، للأستاذ محمد عبدالواحد غانم. والحكم الشرعي لحق التأليف، للأستاذ برهان الدين السنبلي. والحكمة والرحمة في الاختلاف بين المفسرين، والمحدثين، والفقهاء، للأستاذ أحمد محمد جمال رحمه الله.

إضافة إلى سيرة الصحابي الجليل معاذ بن جبل، للِّواء الركن محمود شيت خطاب – رحمه الله – وقرارات للمجمع الفقهي الإسلامي. وفتاوى لهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية.

هذه البحوث القيمة المتنوعة والكثيرة، مع مكانة كتابيها العلمية هي سر الإلحاح المتزايد من القراءلإعادة طباعة هذا العدد.

أكتفي بهذه الإشارة عن الإطالة .. وأسال الله أن يجزل مثوبة كاتبيها، وأن ينفع بها قارئيها، وسامعيها، ومن سعى في نشرها سابقاً وحالياً؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه.

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

د. صالح بن زابن المرزوقي

الافتتاحية
فضل الفقه في الدين

سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز

الرئيس العام

لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ،

ورئيس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي،

ورئيس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي.

أبيض

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه، ومن اهتدى بهداه، أما بعد : فإن التفقه في الدين من أفضل القربات ، ومن الدلائل على أن الله أراد بالعبد خيراً كما ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال: (من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين) متفق عليه من حديث معاوية رضي الله عنه ، وقد يكون واجباً عينياً فيما لا يسع المسلم جهله؛ لأن الله سبحانه وتعالى خلق الثقلين لعبادته ، وأرسل الرسل عليهم الصلاة والسلام ، وأنزل الكتب للتفقيه في ذلك والدعوة إليه، كما قال عز وجل ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** ﴾ [**الذاريات**: ٥٦] وقال سبحانه وتعالى ﴿**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ**﴾ [**النحل**: ٣٦] وقال عز وجل:﴿**الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾** ﴾ [**هود**:] وقال تعالى﴿ **الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿١﴾** ﴾ [**إبراهيم**: ١] وقال سبحانه وتعالى﴿ **وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ** ﴾ [**الأنعام**: ١٥٥] وفي الصحيحين عن معاذ بن جبل رضى الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: (أتدري ما حق الله على العباد وما حق العباد على الله ؟ قال: فقلت الله ورسوله أعلم ، فقال صلى الله عليه وسلم : حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله ألاّ يعذب من لا يشرك به شيئاً).

وفي الصحيحين أيضا عن أبي هريرة رضى الله عنه، أن جبرائيل عليه السلام سأل النبي ﷺ عن الإسلام، فقال له ﷺ : (الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئاً ، وتقيم الصلاة المكتوبة، وتؤدي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان) الحديث، واللفظ لمسلم ، وفي الصحيحين أيضاً عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: (بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت). وخرَّجه مسلم رحمه الله بلفظ (بني الإسلام علي خمس: على

أن يعبد الله وحده ويكفر بما دونه ، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصيام رمضان). وخرَّجه مسلم أيضاً بلفظ (بني الإسلام على خمسة: على أن يوحد الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، والحج). والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة جداً . ومعلوم أنه لا سبيل إلى معرفة العبد المكلف لتفاصيل ما خلق له من العبادة إلاّ بالتفقه في كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ ،وبذلك يعلم العبد ما أمر الله به ورسوله من الطاعات التي أصلها وأعظمها توحيده بالعبادة وتخصيصه بها سبحانه دون كل ما سواه ، ويعلم أيضاً ما نهاه الله عنه ورسوله من جميع المعاصي والمنكرات التي أصلها وأخطرها وأعظمها جريمة الشرك بالله عز وجل ، ولهذا نصت الآيات الكريمات والأحاديث الصحيحة علي فضل العلم والحث عليه، من ذلك قوله سبحانه﴿ **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** ﴾ [آل عمران: ١٨] وقوله سبحانه ﴿ **أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ** ﴾ [الرعد: ١٩] وقوله عز وجل ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ** ﴾ [الأنفال: ٢٤]

وقوله سبحانه ﴿ **أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا** ﴾ [الأنعام: ١٢٢]

وقوله سبحانه ﴿ **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ** ﴾ [الزمر: ٩] وقوله عز وجل ﴿ **وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ** ﴾ [الشورى: ٥٢] وقوله عز وجل ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانشُزُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ** ﴾ [المجادلة: ١١] والآيات في هذا المعنى كثيرة ، وفي هذه الآيات ثناء على أهل العلم وبيان لفضلهم وأنهم الشهداء مع الملائكة على توحيده سبحانه وأنه الإله الحق، وأن من فاته العلم فهو بمنزلة الأعمى مع البصير ، وبَيّن سبحانه أنهم أهل

النور والحياة الطيبة إذا عملوا بعلمهم واستجابوا لداعي الحق ، وأوضح سبحانه أنهم لا يستوون مع ضدهم ، وأن الله يرفعهم بذلك درجات ، كما بيّن في سورة الشورى أن أهل العلم بما جاء به النبي ﷺ هم أصحاب النور والحياة . فبالنور خرجوا من الظلمات وأبصروا الحق على ما هو عليه ، وبالحياة الطيبة استقاموا على الطريق وفازوا بالسعادة العاجلة الموصولة بالسعادة الآجلة ، وحصلت لهم الطمأنينة وراحة الضمائر، والتلذذ بطاعة الله ورسوله ﷺ والسير على الطريق بغاية الثبات والبصيرة حتى وصلوا إلى ساحل النجاة وشاطئ السلامة. ومما ورد في ذلك من الأحاديث الصحيحة قوله ﷺ في حديث أبي موسى الأشعري المتفق على صحته (مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً ، فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير. وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأً، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وَعلّم . ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به).

ومن ذلك قوله ﷺ (من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة) أخرجه مسلم في صحيحه.

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة؛ فينبغي لطالب العلم أن يبذل وسعه في التفقه في الدين ومعرفة أحكام الله التي بينها لعباده في كتابه الكريم ، أو على لسان رسوله الأمين عليه من ربه أفضل الصلاة والتسليم، حتى يعمل بذلك ويحاسب نفسه ويتقي ربه فيما يأتي ويذر، وحتى يبلغ العبد مما علمه الله، ويدخل بذلك فيمن قال فيهم النبي ﷺ في حديث أبي موسى المذكور (فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلَّم) ، ويدخل أيضاً في عموم قوله ﷺ (من دل على خير فله مثل أجر فاعله) ، وقوله ﷺ (من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من اتبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئاً) أخرجهما مسلم في صحيحه.

وفي الصحيحين من حديث سهل بن سعد رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال لعلي رضي الله عنه لما بعثه إلى خيبر: (فو الله لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خيرٌ لك من حمر النعم) ، ويشرع لكل مسلم أن يتفقه في دينه، وأن يتعلم ما لا يسعه جهله ، وهذا من أهم الواجبات حتى يعبد ربه على بصيرة ، ويجب على العامي من المسلمين أن يسأل أهل العلم عما أشكل عليه من أمور دينه ، وأن يتحرى سؤال من يعتقده أهلاً للفتوى حسبما ظهر له من علمه وتقواه، وحسبما علمه من ثناء أهل الخير، حتى يحتاط لدينه ولا سيما في هذا العصر الذي كثر فيه المفتون بغير علم.

ولمَّا رأى المجلس التأسيسي للرابطة حاجة المسلمين في كل مكان إلى التفقه في الدين وبيان الراجح في المسائل الخلافية قرر إنشاء مجمع للفقه الإسلامي، يبحث فيه العلماء ما يوضح للناس أصل دينهم والعقيدة الصحيحة التي بعث بها نبيه ﷺ ، ومنهج سلف الأمة في مسائل العقيدة والأحكام من أصحاب النبي ﷺ ومن سلك سبيلهم ، ونشر ذلك في مجلة دورية باسم المجمع الفقهي حتى تكون مرجعاً لطلبة العلم والراغبين في معرفة الأحكام الشرعية والعقيدة السلفية بأدلتها، وما هو الحق في المسائل التي تنازع فيها العلماء ، وقد أنشئ هذا المجمع بحمد الله ، ومضى عليه عدة سنوات ، وستصدر منه قرارات مفيدة رأيت أن أكتب هذه الكلمة تنويهاً بجهود المجمع، وحثاً لطلبة العلم ولجميع المسلمين على المزيد من طلب العلم والتفقه في الدين، وترغيباً لهم في الاستفادة مما تنشره مجلة المجمع، وتشجيعاً لأهل العلم على المساهمة في هذا السبيل عملاً بقوله عز وجل ﴿ **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ** ﴾ [**المائدة**: ٢] وقوله سبحانه بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ **وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾** ﴾ [**العصر**].

وأسال الله بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يبارك في هذا المجمع، وأن يوفق أعضاءه لإصابة الحق في كل ما يقررون، وأن يعينهم على كل ما

فيه صلاحهم وصلاح الأمة وسعادة الجميع في الدنيا والآخرة ، وأن ينفع المسلمين جميعاً بمجمعهم ومجلته، وأن يوفق القائمين عليهما لما فيه رضاه وصلاح أمر عباده ، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

ولا يفوتني أيضاً في هذا المقام أن أسال الله عز وجل بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يوفق أعضاء المجمع الفقهي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي لكل ما فيه إصابة الحق وصلاح الأمة في أمر دينها ودنياها؛ إنه على كل شيء قدير.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه، ومن اهتدى بهداه إلى يوم الدين.

أبيض

كلمة صاحب معالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله . والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن والاه. أما بعد:

فإن الفقه الإسلامي الذي ينظم حياة المسلمين له أصول ثابتة يعتمد عليها ، وله تراث سابق ينهل منه ، فالأصول هي كتاب الله عز وجل وسنة رسول الله ﷺ ثم إجماع الأمة؛ إذ ما من مسألة إلاّ ولها في الكتاب والسنة ما يدل عليها. قال الله عز وجل ﴿**مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾ [**الأنعام**: ٣٨] وقال﴿ **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾ [**النحل**: ٤٤]

والتراث هو ما وصلنا عن سلفنا الصالح من صحابة وتابعين ومن بعدهم، ممن لهم اجتهادات واستنباطات بذلوا في سبيل الوصول إليها النفس والنفيس ، وقد زخرت بها كتبهم، وكانت استنباطتهم تلك تحقيقاً لقول الله عز وجل ﴿ **وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ [**النساء**: ٨٣].

وإن المجتمع الإسلامي يعيش في هذه الآونة وسط تيارات فكرية تسعى للقضاء عليه، وإن هناك مسائل مستجدة في مختلف شئون الحياة تحتاج إلى إصدار حكم شرعي حيالها، الأمر الذي يجعل الأمة الإسلامية في حاجة إلى اجتهاد جماعي لدراستها وإبداء الحلول المناسبة لها.

ولقد تم إنشاء هذا المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامى، الذي عقد أولى دوراته عام ١٣٩٨هـ، وأصدر منذ إنشائه وحتى الآن نحواً من أربعين قراراً ، وقدم أعضاؤه كثيراً من الأبحاث والدراسات.

ثم تبنى خادم الحرمين الشريفين الملك فهد حفظه الله فكرة إنشاء مجمع فقهي تابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي؛ ليعين الحكومات على استنباط الأحكام الفقهية في المسائل التي تحتاج إلى اجتهاد في جميع المجالات، فأنشئ المجمع في جدة وبينه وبين هذا المجمع كل تنسيق وتعاون بفضل الله.

وإن إصدار مجلة باسم مجلة المجمع الفقهي؛ لتعنى بجمع ما قدمه أصحاب الفضيلة الأعضاء من أبحاث ودراسات ، إضافة إلى ما يمدها به

ذوو الفكر من نتائج أفكارهم مما يتعلق بالفقه الإسلامى ومصادره لهو عمل مبارك إن شاء الله.

والمجلة جديرة بالاهتمام؛ وذلك لما اشتملت عليه من بحوث قيمة ودراسات واسعة لكثير من الأمور التي تهم المسلمين في شتى مجالات حياتهم ، وترفد نشاط المجمع بزاد فكري يعين أعضاءه على أعمالهم في المجمع.

وقد شاء الله عز وجل أن تظهر هذه المجلة حافلة بما يحتاجه المسلم في أمور حياته، سائلين الله سبحانه وتعالى أن يوفق الأمة الإسلامية إلى ما يحبه ويرضاه.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الأمين العام

د. عبدالله عمر نصيف

كلمة المجلة

أبيض

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فإن العالم الإسلامي يعيش حاضره وسط تيارات إلحادية معادية له، تستهدف القضاء على هذا الدين الإسلامي الذي كتب الله له البقاء والعلو، وإيماناً بعظمة المسئولية التي تحملها حكام آل سعود في نشر الدعوة الإسلامية، ومناصرة هذا الدين، والهداية إلى طريق مستقيم، قامت المملكة العربية السعودية بالنداء للوحدة الإسلامية واتحاد علماء الإسلام، فكان من ثمار هذا النداء رابطة العالم الإسلامي، لتضطلع بخدمة علماء الإسلام والمسلمين في كل أرجاء المعمورة، وتذلل ما يواجهه المجتمع الإسلامي من عقبات افتعلها أعداء الإسلام؛ بغية التشكيك في دين الله، ومن ضمن هذه الخدمات تعريفه بحكم شرع الله في كل ما يواجهه وما يستجد في شتى مجالات الحياة؛ إذ فرضت ظروف هذا العصر نفسها، فكانت هناك قضايا قد لا تجد نصاً ينطبق عليها بعينها فأصبحت الضرورة ملحة في الاجتهاد الجماعي فيما لا نص فيه، فكان المجمع الفقهي الذي ضم رجالاً من ذوي العلم والاطلاع الواسع في علوم الشريعة وغيرها يجتهدون في بيان حكم الشرع في هذه النوازل التي ألمت بالمجتمع الإسلامي، فكان المجمع الفقهي هدية من حكومة المملكة العربية السعودية للعالم الإسلامي، هذا المجمع حين أنشئ أصدر مجلة فقهية باسمه، فقام بمكاتبات مع أصحاب الفضيلة العلماء من داخل المملكة وخارجها، ليسهموا بما أفاء الله عليهم من نعمة العلم؛ وإيماناً منهم بأهمية هذه الرسالة، قاموا مشكورين بالتجاوب معنا، وها نحن اليوم نقدم العدد الأول من مجلة المجمع الفقهي التي حظيت بالعناية المطلقة من معالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي الدكتور عبد الله عمر نصيف، وحسبنا ما يحظى به المجمع من شرف الإشراف من سماحة العلامة المناصر للسنة الشيخ عبد العزيز بن باز.

وفي ختام هذا أجد من واجبي أن أشيد بالجهد المشكور الذي بذله موظفو المجمع ومطبعة رابطة العالم الإسلامي لإخراج هذه المجلة؛ لتكون أحد المراجع العلمية في عالم المعرفة ومصدر إثراء للمكتبة الإسلامية.

وحسبنا الله ونعم الوكيل

مدير المجمع الفقهي ورئيس التحرير

د. طلال عمر بافقيه

أبيض

البحوث والقرارات

أبيض

بحث زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان

لفضيلة الشيخ
عبد الله بن عبد الرحمن البسام
عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي
ونائب رئيس محكمة التمييز بالمنطقة الغربية.

أبيض

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين ، وبعد: فبناء على التوصية رقم (١٣) الصادرة من مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السابعة، المنعقدة في الفترة ١١-١٦/٤/١٤٠٤هـ، صباح يوم الخمس ١٦/٤/١٤٠٤هـ ، بإحالة الأسئلة الثلاثة التي هي:

١/ زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان.

٢/ إسقاط الجنين المشوه خلقياً من بطن أمه.

٣/ إبقاء آلة الطبيب في جسم الإنسان لتستمر حياته.

إحالة هذه الأسئلة الثلاثة إلى ثلاثة من أعضائه هم :

١/ عبدالله بن عبدالرحمن البسام.

٢/ محمد الشاذلي النيفر.

٣/ الدكتور محمد رشيد قبانى.

ليقوموا بدراستها وإعداد إجابة وافية عليها، لتعرض على المجلس في دورته الثامنة القادمة إن شاء الله تعالى. والله ولي التوفيق.

فمباحث السؤال الأول - وهو نقل أعضاء إنسان لإنسان آخر - هي:

١/ هل يجوز إيثار الإنسان بشيء من أعضائه لآخر أو لا يجوز؟

٢/ إذا جاز له الإيثار بذلك فهل يجوز ذلك في حق الله تعالى؟

٣/ هل يجوز من حيث كونه تمثيلاً في المنقول منه العضو؟

٤/ ما حكم تركيبه في المريض من حيث طهارته ولو نقل من كافر؟

- **مناقشة الإيثار**

يمكن أن نقسم الإيثار بما دون النفس إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: إيثار ممدوح مطلوب، وهو الإيثار بما أباح الشرع البذل في جنسه، أو حث عليه ورغب فيه، كبذل الأموال ومنافع الأبدان مما هو من

حظوظ النفس ومتعها ما لم يخل ذلك بمقصد شرعي ، فإن أخل بمقصد شرعي فلا يعد محموداً . والإيثار المحمود قد دل الكتاب والسنة على فضله، واتفق أصحاب الأنفس الكريمة والخصال الحميدة على جماله وتناقلت الأسفار أخباره بالإعجاب والذكر الحسن، وخلدت التواريخ أسماء أصحابه من ذوي الجود والعطاء والكرم.

فأما الكتاب العزيز فمثل قوله تعالى مادحاً الأنصار رضي الله عنهم ﴿ **وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [**الحشر** : ٩] قال سيد قطب : والإيثار على النفس مع الحاجة قمة عليا، وقد بلغ إليها الأنصار بما لم تشهد له البشرية نظيراً .

وجاء مدح الإيثار المالي والحظوظ النفسية المباحة بالسنة المطهرة بوقائع كثيرة وأحاديث شريفة، منها ضيف الأنصاري، ومنها إيثار الأنصار المهاجرين بأموالهم ومنازلهم.

ومن إيثار عائشة المرأة بالرغيف الذي لا تجد غيره ، وكلها قصص معروفة بلغت منتهى الإيثار وتقديم الغير على النفس، حتى صارت مناط عجب الله تعالى من ذلك الصنيع الكريم والخلق الفاضل.

قال الحكماء: إنه لا يتربى خلق الإيثار عند الإنسان حتى يحوز ثلاث خلال : أن يعظم الحقوق، وأن يمقت الشح، وأن يرغب في مكارم الأخلاق.

القسم الثاني: من الإيثار بالمباحات المالية والمنافع البدنية غير محمود ولا مطلوب من صاحبه، ويكون هذا من طائفة من الناس لم يتربّ عندهم هذا الخلق الكريم ، ولا وصلوا إلى هذه الدرجة السامية من الأخلاق الكريمة والشيم الطيبة، فهؤلاء يكون الإيثار في حقهم غير محمود .

فالأنصار رضي الله عنهم سكن الإيمان في قلوبهم، وتمكن اليقين من نفوسهم، فكانت متع النفوس عندهم ولذتها هو فيما يرضي الله تعالى وفيما يحبه، فتغلبت هذه المعاني الكريمة والأخلاق الكريمة والخصال الطيبة على

إهجاء نفوسهم. فكان الإيثار فيهم أفضل من الإمساك، وقد قبل النبي صلى الله عليه وسلم من أبي بكر رضي الله عنه الصدقة بماله كله، وقبل من عمر الصدقة بنصف ماله، وقد رد تصرف بعض الصحابة عند الصدقة بماله كله إلى الثلث من أموالهم. وما ذاك إلاّ لتفاوت المعاني الواقرة في القلوب.

وهذه خلاصة ما في كتب الحنابلة في هذه المسألة، واللفظ لصاحب الإقناع وشرحه: (وتستحب صدقة التطوع بالفاضل عن كفايته وكفاية من يمون دائماً من كسب أو غلة، فإن تصدق بما ينقص مؤنة من تلزمه مؤنته، أو أضر بنفسه أو بغريمه أثم، لقوله ﷺ : (كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يقوت)، ومن أراد الصدقة بماله كله وهو وحده، وعلم في نفسه حسن التوكل استحب له ذلك، وإلاّ حرم عليه).

فهذا الإيثار الصادر من نفوس لم تبلغ درجته ليس محموداً لا لذاته وإنما من أهله، فلا يسمى إيثاراً بمعناه الحقيقي.

القسم الثالث : الإيثار بمطالب النفس المكروهة ورغباتها القبيحة من تقديم المشروبات والمآكل الممنوعة ونحو ذلك، فهذا إيثار بالشر، وتقديم بالباطل، وتوريد للتهلكة؛ فلا يعد إيثاراً وإن وجدت صورته، وإنما هو جريمة يستحق صاحبها العقوبة والجزاء الرادع.

وهنا انتهى الإيثار بالأموال والمنافع البدنية حسنها وقبيحها.

أما الإيثار بالأنفس والأعضاء والأطراف البدنية الإنسانية فيأتي على قسمين:

الأول: إيثار في رضا الله وطاعته.

الثاني: إيثار لمجرد الرغبات النفسية أو المطامع المادية.

فالأول: كبذل النفس وتقديمها في ساحة القتال مع تحقق الموت؛ إعلاء لكلمة الله تعالى، ونصرة لدينه، ووفاء بعهده، وقياماً بحقه، وإيثاراً لرغبته وطاعته. ضرب الصحابة رضي الله عنهم في هذا الميدان أروع الأمثلة، وقدموا أجل التضحية، فلهم في ذلك المواقف الفذة والمجالات الرائعة، فهم

أصدق فدائي ضحَّى بنفسه وحياته في سبيل الله . وما صمود أبي طلحة رضي الله عنه يوم أحد أمام نبال العدو؛ ليكون ترساً يقيها بنفسه عن رسول الله ﷺ إلا ضرب من هذا الفداء الكريم والإيثار المحمود . ومثل ذلك انغماس أنس بن النضر يوم أحد في صفوف المشركين حتى مزقته الرماح والسهام فلم يعرف إلا ببنانه، فقال تعالى في حقه وأمثاله: ﴿**مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُ**﴾ [**الأحزاب**: ٢٣] فهذا إيثار بالنفس محمود ومطلوب بلغ القمة في الإيثار والفداء .

الثاني: إيثار بالنفس لأهواء النفوس ورغباتها الدنيوية، وتختلف هذه الدوافع التي تحمل صاحبها على تقديم نفسه وبذلها، أو تقديم وبذل عضو من أعضائه وجزء من أجزائه، فهذا الفدائي قدم نفسه أمام موت محقق دفاعاً عن وطنه، أو هجوماً دون قومه وعشيرته، أو في سبيل مبدأ يعتقده، أو صيانة محارمه وأهله. وقد يقدم عضواً من أعضائه لصلة القرابة أو قوة الصداقة، أو لعظم الأحقية أو لإغراء مادي، أو لغير ذلك من المنافع المادية، أو العلاقات المعنوية.

فالإيثار بالنفس أو بجزء من البدن أو عضو من الأعضاء لشيء من هذه الدوافع قد يتنازعه نوعان من الأدلة:

١/ أدلة تمنعه وتحرمه.

٢/ أدلة تبيحه وتجيزه، وسنعرض مآخذ الجانبين :

أولاً : أدلة المانعين:

الأصل: التحريم؛ فلا يجوز إتلاف النفس المعصومة إلاّ بحق، وهنا لا يوجد الحق الذي يبيح إتلافها أو إتلاف جزء منها قال تعالى: ﴿**وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ**﴾ [النساء: ٢٩] وقال: ﴿**وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ**﴾ [**الإسراء**: ٣٣] وقال تعالى: ﴿**وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾ [**البقرة**: ١٩٥] وغير ذلك من الآيات.

وأما الأحاديث فقد روى مسلم وأصحاب السنن عن جابر بن سمرة أن

رجلاً قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه النبي ﷺ ، وقال الإمام أحمد : ما نعلم أن النبي ﷺ ترك الصلاة على أحد إلاّ على الغال وقاتل النفس.

بل قد جاء النهي عن تمني الموت فقد جاء في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (لا يتمنين أحدكم الموت لضررٍ نزل به، فإن كان لابد متمنياً فليقل : اللهم أحيني ما كانت الحياة خيراً لي، وتوفني إذا كانت الوفاة خيراً لي) . فإتلاف النفس بغير حق يتعلق به ثلاثة حقوق: حق الله تعالى، وحق المقتول، وحق لورثة المقتول. والآن قررت الحكومات حقا لها رابعاً تريد به ضبط الأمن وحفظ النفوس واستقرار الوضع.

أما أقوال العلماء في هذا الباب فكثيرة، منها ما قاله في شرح الإقناع: (وكما يحرم على الإنسان قتل نفسه فإنه يحرم عليه إباحة قتلها).

وبناء على ما تقدم من النصوص فإن نفس الإنسان ليست ملكاً خالصاً له، وإنما هي أمانة عنده لله تعالى الذي خلقها وأوجدها وأمدها بما تتمكن به من إعمار الكون وخلافة الأرض، فإذاً لا يباح للإنسان أن يتصرف بنفسه ولا يتلفها أو يلقيها فيما يهلكها، بل يجب عليه الحفاظ عليها، واجتناب كل ما يضرها أو يعرضها للخطر والهلاك.

هذا هو الأصل في الأنفس التي حرم الله تعالى.

وإن بذل جزء من هذا البدن وإيثار إنسان آخر به لهو تصرف من الإنسان فيما لا يملك، وافتيات على أمانة لديه بغير مبرر، والله أمر بحفظ الأمانات، وأعظم الأمانات هي أمانة الأنفس والدماء، فقد جاء في الحديث (إن أول ما يُقضى يوم القيامة هي الدماء)؛ لعظم حرمتها وجسامة خطرها. هذا هو ما يمكن عرضه - الآن - من عدم جواز الإيثار بالنفس أو بطرف منها لآخر. والله أعلم.

ثانياً: الأدلة المبيحة:

أولاً: الإيثار على وجه العموم ممدوح في كتاب الله تعالى وفي سنة

رسول الله ﷺ ، كقوله تعالى: (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) وما الخصاصة إلاّ شدة الحاجة، وهي تتمثل في أجزاء البدن أكثر منه في غيره من المنافع الدنيوية.

وأما السنة فقد جاء في الحديث الصحيح : (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً)، (ومثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى).

ومثل قوله عليه السلام : (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)، وغير ذلك من الأحاديث الشريفة التي ربطت المسلمين بلحمة واحدة، وجعلت أملهم وألمهم واحداً. ولقد جرى بين الصحابة من ضروب الإيثار بالنفس بعضهم لبعض في حالات تفقد فيها الحياة ويتوقع فيها الموت، فقد أصيب بجراح في معركة اليرموك كل من عكرمة بن أبي جهل والحارث بن هشام وعياش بن أبي ربيعة فجيء إليهم بشربة ماء ، وحياة كل واحد منهم مرهونة فيها، فما زالوا يتدافعونها كل واحد منهم يؤثر بها صاحبه حتى ماتوا جميعاً رضي الله عنهم.

وأوجب العلماء رحمهم الله المدافعة عن محارم الإنسان إذا صيل عليها ولو أدت المدافعة إلى قتله، قال في الإقناع وشرحه : (وإن كان الدفع للصائل عن نسائه فهو لازم؛ لما فيه من حق الله وهو منعهُ من الفاحشة) ، وقال في حق المدافع عن نفسه : (ولئن قتل المصول عليه فهو شهيد؛ لحديث أبي هريرة، قال: جاء رجل فقال يا رسول الله : أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: لا تعطه. قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال : قاتله. قال : أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد) رواه مسلم. وغير ذلك من الأحاديث الشاهدة بجواز إيثار النفس وبذلها إذا تحققت مصالح ذلك.

هذه هي الأدلة النقلية في جواز الإيثار بأجزاء البدن عند الضرورة، وقد أباح الشرع ارتكاب بعض المحرمات لحفظ النفس وصيانتها عن التلف، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ

اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [**البقرة**: ١٧٣] فهذه المحرمات أبيحت لضرورة حفظ النفس عن الهلاك، فإباحة جزء من الآدمي أولى بجامع حفظ النفس البشرية.

وقد أبيح مال الغير بغير إذنه، كما أبيح جرعة من الخمر؛ لإنقاذ حياة إنسان في وقت لا يوجد فيه غير الخمر .

كل هذه الأمور أُبيحت وسومح فيها حفاظاً على النفس وصيانة لها عن التلف والهلاك، فهذه النصوص وتحليلها وتطبيقها على الواقع سيقت من أجل إصدار حكم في إباحة حق الله تعالى من النفس البشرية التي هي ملكه، وخلقها لعبادته وطاعته، وأوجدها لخلافته في أرضه، وعمارة هذا الكون واستمرار نوعيته فيها. وهي نصوص في إباحة الإيثار تقابل النصوص التي تحرم ذلك، وتعتبر هذه النصوص المبيحة مخصصة لتلك المحرمة.

أما الأدلة التي تبيح للإنسان المكلف أن يؤثر غيره بشيء من أجزاء بدنه ويبذلها لإنسان غيره على أنه صاحب حق فيها فنورد منها ما يلي :

أولاً : أنها لن تؤخذ منه إلاّ بناء على رضاه وموافقته ، وقد يكون في بعض صور هذه المسألة قد أقدم على ذلك بداعي شفقة عظيمة، وإيثار كبير، ودافع غريزي قوي، كأن يكون المُسْعَفُ بذلك أباه أو أمه أو ابنه أو بنته أو من هو في محل هذه القرابة والشفقة.

ثانياً : أن يكون المسعَف في غاية الضرورة، فقد تكون بقاء حياته متوقفة بتقدير الله تعالى على إسعافه بهذا العضو الإنساني.

ثالثاً : أن يقرر مهرة الأطباء والجراحين أن الإنسان المنزوع منه العضو لن يتأثر ولا تختل حياته، وأنه يمكن أن يعيش عيشة عادية بدون العضو المنزوع.

رابعاً : أن يكون نزعه من إنسان وتركيبه في إنسان آخر بعمل أطباء مختصين، وبواسطة أجهزة فنية وإسعافات متكاملة.

وإن تقدم الطب والجراحة، وتوفر الأجهزة الحديثة، ووجود الإمكانيات اللازمة لهي أكبر عون على معرفة مدى عدم تأثر المنزوع منه، واستغنائه عن عضوه المنزوع ، ومعرفة مدى انتفاع المريض بالعضو الذي سيركب فيه ويسعف به ، وإمكان القدرة على إجراء العمليات ونجاحها وسلامتها وقيامها بمهمتها ، وهنا تتدخل القواعد الشرعية؛ لتقرر نوعية الحكم من الحلال أو الحرمة، والوجوب والامتناع.

فإن القاعدة الشرعية أنه إذا أشكل علينا حكم أمر من الأمور نظرنا إلى آثاره ونتائجه، وإلى مفاسده ومضاره، أو مصالحه ومنافعه، فإذا تجلت نتائجه وعرفت عواقبه أمكننا تصوره، والحكم على الشيء فرع عن تصوره ، وحينئذ أمكننا إصدار الحكم الشرعي فيه من الحلال أو الحرمة ، ومن الوجوب والامتناع بحسب أحواله؛ فإن الدين الإسلامي جاء لتحقيق المصالح ودفع المضار فمتى تحققت المصلحة خالصة أو رجحت على المفسدة فهناك الإباحة والجواز.

وإن تحققت المفسدة خالصة أو رجحت على المصلحة فهناك المنع والتحريم، وهذه قاعدة شرعية عامة تسندها النصوص الكريمة، ويدعمها المعنى العام الذي جاء من أجله هذا الدين القيم.

قال تعالى في المصالح الخالصة: ﴿ **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ** ﴾ [**الأعراف** : ٣٢] ، وقال تعالى في المفاسد الخالصة :﴿ **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ** ﴾ [**الأعراف** : ٣٣].

وقال فيما ترجحت مصلحته: ﴿ **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ** ﴾ [**الأعراف** : ٣٣] ﴿ **وَلا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ** ﴾ [**البقرة** : ٢٢٤] ، وقال فيما ترجحت مفسدته :﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا** ﴾ [**البقرة** : ٢١٩].

وبمثل هذه النصوص الكريمة والقواعد العامة نستطيع بكل طمأنينة وبكل ثقة أن نحكم على الأشياء بالحل أو الحرمة والوجوب.

فإذا علمنا رضا صاحب العضو المنزوع وموافقته في حال هو متصرف بنفسه، وعلمنا ضرورة المريض إلى ذلك العضو ، وقال الأطباء الكبار الثقات: إنه في الإمكان نزع عضو من هذا الإنسان وتركيبه في هذا الإنسان الآخر، بلا ضرر كبير يلحق المنزوع، وبنجاح محقق أو مترجح في حق الذي سيركب فيه ، وأن المعدات والأجهزة موجودة، علمنا من النصوص الكريمة ومن القواعد الشرعية العامة أن الشرع الشريف يبيح نقل عضو إنسان غير متضرر من نقله منه كثيراً إلى إنسان آخر في ضرورة ماسة إلى ذلك العضو، وأنه عمل مباح لا إثم فيه ولا حرج ، وأنه صار فيه إيثار كبير من المعطي سينال من أجله إذا دخلته النية الصالحة لإنقاذ هذا الإنسان أجراً كبيراً وثواباً عظيماً ، وإن كان قريبه فهذا هو أرقى مراتب البر والإحسان. أما الآخر المُعْطَى ففي تقدير الله تعالى وتدبيره قد أنقذت حياته المهددة واطمأنت نفسه، وقد تكون هذه الحياة الباقية أفضل أيام حياته صلاحاً وتقى. وحصل للقائمين على ذلك والمنفذين له محمدة كبيرة ومفخرة عالية وإحسانا إلى هذا الإنسان الواقف بين الحياة والموت، والله لا يضيع أجر المحسنين.

ما الحكم مع وجود التمثيل؟

قد يعارض بعض الناس فيقول: إن نقل عضو من إنسان لآخر ما هو إلاّ تمثيل، ويستدل على منعه بما يلي:

أولاً : التمثيل منهي عنه فالنصوص الكريمة تحرمه قال ﷺ في وصاياه لقواده في الحرب: (ولا تمثلوا) يعني في قتلى المشركين. ولما مَثَّلَ المشركون يوم أحد بعمه حمزة وقتلى المسلمين قال : (والله لأمثلنّ بسبعين سيداً منهم)، فأنزل الله تعالى: ﴿ **وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ** ﴾ [**النحل** : ١٢٦].

ثانياً : إن فيه تغييراً لخلق الله تعالى ، والله يقول في حق وسوسة الشيطان : ﴿ **وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ** ﴾ [**النساء** : ١١٩]، والله تعالى ذكر أنه خلق الإنسان في أحسن تقويم، وأنه فضله على كثير ممن خلق تفضيلاً، وأنه سواه فعدله.

وما نَزْعُ عضوٍ منه إلا تغيير لهذا الخلق السوي والتركيب الحكيم الذي أتقن الله صنعه، وما هو إلا مثلة وتشويه لخلق الله تعالى.

ثالثاً: أن هذا الخلق ما هو إلا صنع الله المتقن، وتقديره المحكم وأن كل جزء من أجزاء البدن وعضو من أعضائه له وظائفه، وله دوره الهام في حياة الإنسان ، وانتظام صحته وبقاء عافيته ، وأنه إذا فقد شيئاً من ذلك اختلت صحته وساءت عافيته، فالحكيم الخبير خلق الإنسان وصوَّره وشد أسره وخلقه ﴿**وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ**﴾ [**الذاريات**: ٢١] فالاعتداء على هذا الخلق المحكم ما هو إلا هدم لهذا البناء المتقن، وتخريب لذلك التصميم الوثيق.

رابعاً : إن في هذا إيلاماً وتعذيباً للمأخوذ منه والمُعْطَى، وكل تصرف في الأبدان يؤذي ويؤلم فإنه من الأمور المحرمة المنهي عنها، فالله تعالى حرم الدماء إلا بحقها.

ويجاب على تلك الأدلة المعارضة بما يلي :

إننا نسلم أن هذا نوع من التمثيل، والتمثيل منهي عنه شرعاً. ونسلم - أيضاً - بأن فيه شيئاً من تغيير خلق الله تعالى، والله تعالى ذكر أن هذا من عمل الشيطان وإيحاءاته الخبيثة. ولا شك أيضاً أن في ذلك إيلاما شديداً لمن أُخذ منه العضو ولمن ركب فيه العضو. وكل هذا صحيح مسلم به ، إلاّ أننا نستطيع الإجابة على هذه الاعتراضات بالأمور الآتية :

أولاً : إن هذا التمثيل لا يمكن أن يقارن بما يعمل في الحروب والمعارك، فإن ذلك يختلف عن هذا تمام المخالفة؛ ذلك أن تمثيل الحروب يكون بجدع الأنوف والآذان، وشق البطون، وقطع الأجهزة التناسلية، وتشويه الجثة ، وإبقاء ذلك التشويه الشنيع والتمثيل الفظيع، أما نقل عضو من البدن فهو يُتْبَعُ بعمليات التجميل، وإخفاء الآثار بحيث لا يُحَسُّ ولا يرى.

ثانياً: إن دوافع التمثيل في الحروب هو الانتقام والتشفي والبغضاء

والعداء . أما هذا فدافعه الرحمة والعطف والحنان من شخص محب مؤثر؛ لإنقاذ قريب أو صديق أو حبيب مهددة حياته بالتلف، ففرق بين الدافعين.

ثالثاً : إن هذا المسمى تمثيلاً جارٍ - الآن - بين الأطباء في عموم المستشفيات التي تحت إشراف المسلمين ، أو تحت إشراف غيرهم ، إلا أنه يكون بنقل جزء من البدن إلى موضع آخر منه، فكثيراً ما تؤخذ الشرايين من الساق أو من غيره لإسعاف القلب أو غيره به ، ولم يعتبر هذا عند عموم المسلمين تمثيلاً وتشويهاً يتحاشاه الناس ، وإنما اعتبر ذلك نجاحاً كبيراً في عالم الطب، وغوثاً مفيداً لحياة المرضى المدنفين .

رابعاً : إن علماء المسلمين قد أجازوا شق بطن المرأة الميتة في حالة وجود مصلحة محققة أو راجحة ، ومن ذلك ما قاله العلماء في الحامل إذا ماتت وفي بطنها جنين حي فإنه يشق بطن أمه لإخراجه حياً، والتمثيل بالميت كالتمثيل بالحي من حيث الحرمة والمنع .

قال الشيخ عبد الرحمن بن سعدي رحمه الله تعالى:

(ويغلب على الظن أن الفقهاء لو شاهدوا ترقي الطب وفن الجراحة لحكموا بجواز شق بطن الحامل بمولود حي وإخراجه)، ويريد رحمه الله - بطن الحامل الحية - أما الميتة فقد قالوه وصرحوا به ، وقد أصبح الآن شق بطن الحامل الحية - موضة - ويُجرى لمجرد التخلص من ألم الولادة، أو الإبقاء على المتعة الجنسية؛ لسهولة أمر الشق وتحقق نجاحه ، ومع هذا فإننا لا نحبذه ولا نجيزه بدون غرض صحيح ومصلحة ظاهرة .

خامساً : نعود في مثل هذا الأمر إلى القواعد الشرعية التي تقدمت الإشارة إليها، من وزن الأمور والأحوال بميزان المصالح والمفاسد خالصة أو راجحة.

فإذا نصبنا هذا الميزان الشرعي واستعرضنا المفاسد المترتبة على نقل العضو، وجدنا أن دعوى التمثيل وتغيير خلق الله الذي أتقنه، ونزع أعضاء لم توضع إلاّ لمنافعها الخاصة ووظائفها اللازمة، وأن في هذا إيلاماً وتعذيباً.

فهذه هي المفاسد والمضار التي يمكن أن تعارض النقل، ولكننا نستطيع أن نجيب على هذه المفاسد المتوهمة، بأن هذا التمثيل الخفيف داعيه الرحمة ولم يكن داعيه الحقد المنهي عنه ، وأن هذا التمثيل تجرى بعده عملية التجميل والتحسين بما لا تدع له أثراً ولا عاقبة.

وأما أنه تغيير لخلق الله، فالتغيير المنهي هو ما كان يعتقده أهل الجاهلية، من أنهم إذا عملوه في أنعامهم بتخريق آذانها وجدع أنوفها وتحريم ركوبها تمويهاً من الشيطان لتكون سائبة؛ لتسلم بقية أنعامهم من العين، ويكتفون بهذا عن حسد الحاسد، ونحو ذلك من الاعتقادات الفاسدة. وهي بعيدة عن هذا المعنى الذي لم يقصد به تغيير خلق، ولم يكن من إيحاء الشيطان ووسوسته. وإنما يقصد منه الإصلاح وإنقاذ الأنفس البشرية الواجب إنقاذها، ثم ليس هو من تمويه كهان أو دجاجلة، وإنما جاء ذلك من ثمار العلوم، وإعمال العقول، ونتائج التجارب، وتحقق المصالح.

ثم إن إجراءها بواسطة الأطباء المهرة والأجهزة الفنية الدقيقة مما يدعو يقيناً إلى سلامة العاقبة وحصول المطلوب.

وبما تقدم علمنا انتفاء المفاسد أو ضآلتها، وتحقق المصالح الكبيرة الراجحة وتيسير التنفيذ وسهولته.

وبهذا نعتقد بكل ثقة واطمئنان إلى أن المشرع الحكيم لا يقف في سبيل تحقق مصالح عظيمة بدون مضار تذكر، وإنما الشرع المطهر الخالد سيحث على إنقاذ حياة المتضررين وإسعاف المدنفين. والله أعلم.

قد يعارض أحد في نجاسة العضو المنزوع بما يلي :

أولاً : بعض العلماء يرى نجاسة ميتة الآدمي ، وهذا الجزء منزوع منه، وما أُبين من حي فهو كميته طهارةً ونجاسةً ، فكيف يوضع عضو نجس العين لا يمكن تطهيره ، وكيف تؤدى العبادات التي من شرط أدائها الطهارة .

ثانياً : قد يكون العضو المنزوع من كافر ، وبعض العلماء ومنهم الظاهرية يرون نجاسة الآدمي الكافر نجاسة عينية في حال الحياة وفي حال الممات ، مستدلين بقوله تعالى : ﴿ **إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ** ﴾ [**التوبة** : ٢٨] .

ثالثاً : جاء في معالم التنزيل أن المسلمين لما قتلوا يوم الخندق نوفل بن عبد الله بن المغيرة المخزومي، فطلب المشركون جيفته بالثمن، فقال رسول الله ﷺ : (خذوه فإنه خبيث الجيفة خبيث الدية) . مما يدل على أن جسد الكافر نجس لا يباح نزعه ووضعه في غيره، إن كان مسلماً فظاهر، وإن كافراً فالنجاسات منهي عن ملابساتها واقترابها.

وللإجابة على هذه الاعتراضات والإشكالات نقول:

أولاً : إن المسلم ليس بنجس لا حياً ولا ميتاً؛ فقد جاء في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ لقيه في بعض طرق المدينة وهو جنب، قال: فانخنست منه فذهبت فاغتسلت، ثم جئت، فقال : (أين كنت يا أبا هريرة؟ قال: كنت جنباً فكرهت أن أجالسك وأنا على غير طهارة فقال: (سبحان الله إن المؤمن لا ينجس) . وقال البخاري: قال ابن عباس: (المسلم لا ينجس حياً ولا ميتاً) . وأما تغسيله بعد وفاته فليس عن نجاسة ببدنه ولا عن حدث قام به؛ إذ لو كان تغسيله عن واحد منهما لم يفد غسله ذلك ؛ لأن الموت لازم له مقيم معه فكيف يطهر عن الحدث أو النجس ، وإنما تغسيله أمر تعبدي ، ولعل من الحكمة الشرعية أن يكون الميت في حالة نظافة. فظهر أن المسلم لا ينجس حياً ولا ميتاً. وإذا علمنا أن بدن المسلم طاهر في حال الحياة وفي حال الممات، فإن جزأه البائن منه طاهر، فقد قال العلماء

رحمهم الله : (وما أُبين من حي فهو كميته طهارة ونجاسة).

ثانياً : ما تقدم فهو عن حكم طهارة المسلم حياً أو ميتاً . أما الكافر فهو أيضاً طاهر البدن حياً وميتاً، ولذا أبيح للمسلم الزواج بالكتابية وهو يخالطها ويجامعها، وتباشر أشياءه وأمور طهارته، ولم يؤمر بالتحرز منها، مما يدل على طهارتها.

أما وصفهم بأنهم نجس بالآية الكريمة والحديث ، فإنها نجاسة معنوية بالكفر والشرك والاعتقاد، وليست نجاسة مادية عينية. قال ابن عباس وغيره: الشرك هو الذي نجسه.

وأما اغتسال الكافر إذا أسلم فأمر ثابت في إسلام قيس بن عاصم وإسلام ثمامة بن أثال، فقد أمرهما النبي ﷺ بالاغتسال لما أسلما. ولكن العلماء لم يروا أن هذا عن نجاسة أو عن حدث، وإنما قال في شرح الإقناع وغيره: (لأن الكافر لا يسلم غالباً من جنابة فأقيمت المظنة مقام الحقيقة) أ.هـ.

وبهذا ظهر أن الإنسان مسلماً كان أو كافراً ليس بنجس لا في حال الحياة ولا في حال الممات ، وأن ما أُبين منه وقطع من أعضائه فهو طاهر بطهارة أصله ، على ما صرح به العلماء رحمهم الله تعالى.

وبهذا خرجنا من جميع الاعتراضات التي قد توجه إلى عدم إمكان نقل عضو إنسان إلى إنسان آخر حين ضرورته إليه، وأنه عمل سليم من حيث الإيثار به أو عدمه، ومن حيث حق الله فيه، ومن حيث كونه تمثيلاً وتشويهاً، ومن حيث الألم والتعذيب، ومن حيث طهارة العضو من المسلم أو من الكافر. **وأصبح الحكم - بحمد الله - واضحاً يطمئن القلب إلى جوازه ويرتاح من عدم الإثم والحرج فيه إن شاء الله.**

والله الموفق، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

حكم العلاج بنقل دم للإنسان
أو نقل أعضاء أو أجزاء منها

للأستاذ الدكتور أحمد فهمي أبو سنة
أستاذ الفقه وأصوله بقسم الدراسات العليا الشرعية بجامعة أم القرى.
وعضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي.

أبيض

أحمد الله وأستعينه، وأصلي وأسلم على نبيه.

أما بعد: فمعلوم من الدين شدة مراعاته لمصلحة الإنسان الذي خلقه الله لعبادته وعمارة دنياه، وهو لذلك شرع الأحكام التي تحقق هذه المصالح.

ومن المعلوم أن الله كرم الإنسان حياً وميتاً، وجعل الحق في حياته وصحته ليس للإنسان وحده، بل الله الذي خلق الإنسان لصالح الفرد وصالح المجتمع له الحق الأكبر، قال تعالى: ﴿ **وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** ﴾ [**البقرة**: ١٩٥] ﴿ **وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ** ﴾ [**النساء**: ٢٩] ومعلوم أن الله تعالى أمر بالمداواة، وجعل خلاص الإنسان من مرضه المخوف ومن اشتداده وامتداده ضرورة تستباح لها المحرمات، بشرط أن تكون إزالة هذه الضرورة بالمحرم مقطوعاً بها أو غالبة على الظن، وبشرط ألاّ يُزال الضرر بضرر أعظم منه أو مساوٍ له، وبشرط أن يتعين العمل الممنوع لإزالة هذه الضرورة.

ويبدو لأول الملاحظة أن العلاج بهذه الأمور عمل تترتب عليه مصلحة للإنسان، كإنقاذ حياته وإعانته على تأدية مهمته بتكميل منفعة من منافعه، كمنفعة المشي والعمل بزرع الأرجل وزرع الأيدي، والعمل الباطني بزرع الكلية إلخ. فيكون مباحاً شرعاً.

لكن توجد في الشرع نصوص يجب النظر فيها؛ ليعرف هل تمنع من كل هذا أو من بعضه للمفاسد التي تدل عليها، كنص التكريم، والنهي عن التداوي بالمحرم، والحكم بالجواز أو المنع مبني على غلبة المصلحة أو المفسدة أو تساويهما.

والذين قالوا بجواز التداوي بالمحرم عند الضرورة قاسوه على جواز أكل المحرم عند المخمصة، وشربه عند الظمأ المخوف، إذا كانت فائدة التداوي يقينية أو غالبة على الظن ، وهناك بعض آخر من العلماء يعارضون في القياس؛ لأن فائدة الدواء موهومة أو مظنونة ظناً ضعيفاً، بخلاف فائدة الأكل والشرب.

وما دمنا قد شرطنا في ضرورة المداواة التيقن بالفائدة أو غلبة الظن فلا معنى لهذه المعارضة.

وبعد هذا نقول:

حكم نقل الدم من إنسان إلى آخر:

الحكم هو الجواز بشروط: أن تتحقق الضرورة، بأن خيف على حياة الإنسان وليس ما ينقذه إلاّ هذا العمل، وأن تكون نسبة نجاح هذا العلاج عالية ، وأن يكون برضا الإنسان المأخوذ منه، وألاّ يؤثر على حياته أو على صحته تأثيراً شديداً، ويمكن التأكد من ذلك برأي الطبيب الماهر العدل.

وذلك لأن حق الإنسان في دمه قد سقط برضاه ولا يتعلق به حق للشرع إلاّ إن أَثَّرَ نقلُ الدمِ في حياته أو صحته، وقد شرطنا ألاّ يؤثر فيهما، وأما من جهة تكريم الله للإنسان فهذا العمل لا ينافي التكريم، بل قد يكون التكريم لما فيه من الإنقاذ والنجدة، بل هو نوع من الجهاد إذا كان لمصلحة المجاهدين، وأما إعطاؤه فليس هناك نص يتصور مانعاً إلاّ نص التحريم والنجاسة، والتحريم والنجاسة يسقطان هنا للضرورة؛ إذ تعين الدم سبيلاً للحياة كالحكم في ما إذا تعين الطعام الحرام إنقاذا للحياة.

وقد يقال: إن الذي جرى عليه العمل في المستشفيات جمع الدم ومعرفة فصائله، وحفظه في أحراز، حتى إذا ما جدت حالة داعية تنتفع بهذا الدم، وهي حالات كثيرة لا سيما في الحروب، وبعد أن كثرت حوادث السيارات والمصانع فهل يجوز نقل الدم في هذه الأحوال؟

الجواب : عندي أنه يجوز؛ لأنها ضرورات متوقعة يقيناً أو في غالب الظن، فيجوز الاستعداد لها، لأنه لا يمكن دفعها إلاّ بهذا الطريق إذ نقل الدم يتوقف على وجود من يؤخذ منه واتحاد الفصيلة، وهذا أمر قلما يتهيأ عند حدوث الضرورة، وقد قال في كشاف القناع: وللمضطر أن يتزود من المُحَرَّمِ إن خاف الحاجة إن لم يتزود؛ لأنه لا ضرر في استصحابه، ولا في إعداده لدفع ضرورته وقضاء حاجته، ولا يأكل منه إلاّ عند ضرورته.

ولا يجوز بيع هذا الدم؛ لنجاسته، ولما فيه من الضرر الذي لا يخلو منه أخذ الدم في الجملة، لكن لا مانع من تشجيع الدولة بإعطاء مال يستعان به على شراء غذاء يسترد به ما فقد من القوة.

حكم نقل أجزاء من جسم الإنسان إلى مكان آخر في جسمه:

الذي يظهر لي أن ذلك جائز إذا لم يضره ضرراً بليغاً وغلب على الظن نفع العلاج، كترقيع باطن الجفن بجلد الشفة، وكترقيع الشفة المشقوقة بلحم فخذ صاحبها، فإن مصلحة العلاج هنا راجحة على مفسدة أخذ جزء من جسم المعالج، كقطع اليد المتآكلة لإحياء البدن كله فهي كجراحة واحدة لعلاج إنسان.

أما إن كان أخذ العضو يخشى منه عليه، أو كان نفع العلاج مشكوكاً فيه أو موهوماً، فإنه لا يجوز إلاّ إذا كان المرض الأصلي يخاف منه على حياته، وقال الأطباء: إن العلاج ربما يبرئه.

حكم نقل أجزاء من جسم إنسان حي إلى آخر للعلاج:

أما أخذ أجزاء من جسم الإنسان الحي ونقلها إلى آخر للعلاج، فالكلام فيه من جهتين: من جهة أخذه، ومن جهة زرعه.

أما الجهة الأولى: فالذي ينقدح عندي أنه لا يجوز الأخذ أصلاً، إلاّ أن يكون شيئاً يسيراً لا تضعف بسببه الصحة، كالجلد بالشروط التي ذكرناها في الدم؛ وذلك لأن الإنسان ما دام حياً لن يستغني في حياته العادية القوية عن أي عضو من أعضائه، وافتراض أن البعض يستطيع أن يعيش بإحدى الكليتين أو بعد أخذ قطعة من عظمه، لا يبرر الجواز؛ لما يترتب عليه من الضعف لا محالة، ولأن هذا ليس حقاً محضاً للإنسان ليقال إن له أن يتبرع بأحد أعضائه، ويسقط ذلك الحق؛ لأن حياته وصحته حق للشرع أيضا ليس له أن يسقطه حتى وإن وجدت ضرورة؛ ولأن صاحب الحق ما دام محتاجاً إليه فهو أولى به من غيره، كجائعين بيد أحدهما ما يسد رمقه. ثم إن أخذ العضو بعد ذلك كثيراً ما يكون فيه إلقاء إلى التهلكة ولو بعد حين، وقد تكون فيه إهانة، كما إذا أخذ من إنسان عضو تشوه به خلقته.

والدليل على أن الحق الأكبر في حياة الإنسان وصحته لله الذي خلقه،

ومنحه الجمال والصحة، وكرمه وفضله على كثير ممن خلق قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] وقوله تعالى ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] ، وقوله تعالى﴿ وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]

قال الفقيه المحقق أبو العباس القرافي في فروقه (وحرم القتل والجرح؛ صوناً لمهجته وأعضائه ومنافعها عليه، ولو رضي العبد بإسقاط حقه من ذلك لم يعتبر رضاه ولم ينفذ إسقاطه).

وأيد ذلك الشاطبي في الموافقات قال – بعد كلام: (إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه، ولا أن يفوت عضواً من أعضائه، فقد قال تعالى: (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً)، وقال أيضاً في المسألة (لأنا نجيب بأن إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حق الله) وقال أيضاً (فإذا أكمل الله على عبد حياته وجسمه وعقله التي بها يقيم التكاليف لا يصح إسقاط شيء منها).

ولهذا لو قال شخص لآخر اقتلني، أو اقطع يدي ففعل الآخر، فالراجح: أن عليه القصاص؛ لأن الإذن لا يوجب الإباحة، وهو قول قوي عند الشافعية.

وأما من جهة زرع العضو في جسم المريض: فهو علاج بحق مغتصب، وهو محرم على الشخص ٱلْمُعَالَج ما دام هذا العضو في جسمه، وعلى الطبيب المعالِج، ونتيجة العلاج ونفعه ما زال موهوماً عند الأطباء، لا يقينياً ولا غالباً على الظن، فلا تهدد حياة متيقنة بعمل موهوم.

حكم نقل أجزاء من جسم إنسان ميت إلى آخر للعلاج:

الذي يظهر لي أن ذلك جائز بثلاثة شروط:

الأول: أن يأذن من سيؤخذ منه العضو قبل موته وهو بالغ عاقل مختار أو بإذن أوليائه بعد موته.

الثاني: أن تكون فائدة العلاج يقينية أو غالبة على الظن، والظاهر أن ذلك لم يتحقق عند الأطباء إلى الآن.

الثالث: أن يتعين ذلك العلاج فلو أمكن الاستغناء عنه بقطعة من المطاط أو البلاستيك أو غيرهما لا يجوز.

وهذا الحكم مستمد من إفتاء الفقهاء بإباحة أكل الآدمي عند الضرورة إذا تعين نفعها كما نص على ذلك الشافعية؛ لعموم قوله تعالى ﴿ **وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ** ﴾ [**الأنعام**: ١١٩] وأخرج أصحاب السنن الثلاثة أن عرفجة بن أسعد أصيب أنفه يوم الكُلاب فأنتن، فأمره النبي ﷺ أن يتخذ أنفاً من ذهب، واستعمال الذهب محرم على الرجال.

وفقه المسألة: أن الله تعالى كرم الإنسان الميت كما كرم الحي؛ لعموم قوله تعالى: (ولقد كرمنا بني آدم) ولقوله ﷺ (كسر عظم الإنسان ميتاً ككسره حياً)، وأن للإنسان الميت حقاً في المحافظة على بدنه كما له حق في المحافظة على كفنه وقبره، ففيه حق الله وحق الميت.

أما حق الميت فقد سقط بإسقاطه له وهو حي ، وأما تكريمه فهو مصلحة ، ومصلحة إنقاذ حياة الحي المضطر مصلحة أخرى .

وبالموازنة بين المصلحتين نجد أن الثانية أعظم فتترجح، كما أفتوا بترجيحها في الأكل، وقد سبق أن قسنا التداوي على الأكل؛ لأن كلا منهما لإنقاذ الحياة، على أن نص الضرورة في القرآن عام ﴿ **وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ** ﴾ [**الأنعام**: ١١٩] .

لهذا شرطنا في التداوي أن يكون حصوله متيقناً أو غالباً على الظن، كما هو الحال في الأكل، ومفسدة النجاسة في الميتة هنا مغلوبة بالمصلحة فلا تأثير لها، وكما قلنا في الدم: إنه يجوز إعداده للضرورات الطارئة وما أكثرها نقول في أجزاء الميت.

لكن الظاهر أن الطب إلى الآن لم يجزم أو يغلب على ظنه فائدة زرع جميع الأعضاء؛ لأنهم يقولون: إن زرع القلب ونقل الأعضاء من غير الأبوين والأخ قليل النجاح.

لهذا نفتي الآن بجواز نقل الأعضاء فيما تأكد نجاحه بحيث تكون نسبة النجاح٧٠٪ على الأقل، ونفتي بعدم جواز أخذ شيء من أجزاء الميت وزرعه في غيره للعلاج، حتى يتقدم الطب ويثبت جدوى هذا العمل يقيناً أو غالباً على الظن.

أفتي برأيي هذا المستمد من الكتاب والسنة وفهم الفقهاء؛ فإن كان صواباً فمن الله، وإن خطأ فمني، والله أعلم بأحكامه.

زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان

الدكتور الشيخ محمد رشيد قباني
عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي .

أبيض

الحـمـد لله رب العـالمين، والصـلاة والسـلام على سـيـدنا مـحـمـد خـاتم النبـيين، وعلى آله وأصـحـابه أجـمـعين، ومن تبـعـهم بإحـسـان إلـى يوم الدين، وبعد :

فإن موضوع زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان، موضوع يشغل بال كثير من الأطباء العاملين في هذا المجال ، ويتساءلون عن حكم الشريعة في هذه المسألة، ونحن مع اعترافنا بالعجز والتقصير في هذا البحث نتوكل على الله الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى، ونسـأله العون والتوفيق؛ إنه تعالى نعم الموفق ونعم المعين.

والدراسة التي نقدمها هي محاولة البحث في هذا الموضوع على ضوء القواعد الشرعية؛ لمعرفة مدى جواز هذا الأمر أو عدم جوازه ، والله من وراء القصد.

إن زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان تمر في مرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى:

مرحلة فصل العضو المراد نزعه من الجسم حال الحياة أو بعد الموت، وهنا يجرى التساؤل، هل تجوز هبة الإنسان لعضو من جسمه لآخر حال حياته، أو الإيصاء به لغيره بعد وفاته؟ وهل عصمة الأطراف تحتمل الإباحة؟ أم إن عصمتها كعصمة النفس لا تحتمل الإباحة بحال.

المرحلة الثانية:

مرحلة زراعة العضو المفصول في جسم إنسان آخر يفتقر لذلك العضو، وهنا يجري تساؤل آخر هل يجوز زرع العضو المفصول في جسم إنسان آخر؟

وفي محاولة البحث في هذه المسائل نذكر تقسيم علماء الأصول للحقوق بأنواعها إلى أربعة حقوق:

١/ حقوق الله عز وجل خالصة.

٢/ حقوق العباد خالصة.

٣/ ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى فيه غالب.

٤/ ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد فيه غالب(١).

أما حق الله تعالى : فهو ما تعلق به النفع العام للعالم، فلا يختص به واحد، وينسب إلى الله تعالى تعظيماً، لئلا يختص به أحد من الجبابرة، كحرمة البيت الذي تتعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة لصلواتهم، ومثابة لاعتذار إجرامهم، وكحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الإنسان وصيانة الفراش، وإنما كانت الإضافة في هذا الحق إليه تعالى لتشريف ما عظم خطره من الحقوق، وقوي نفعه وشاع فضله بأن ينتفع به الناس كافة(٢)

وأما حق العبد : فهو ما تعلقت به مصلحة خاصة، كحرمة مال الغير، فإنه حق العبد لتعلقه بصيانة ماله، ولهذا يباح مال الغير بإباحة المالك، ولا يباح الزنا بإباحتها ولا بإباحة أهلها(٣).

هل يحق للإنسان أن يتصرف بعضو من أعضائه ؟

في مجال الحقوق التي يجتمع فيها الحقان حق الله وحق العبد، وحق العبد فيها غالب - ومثالها القصاص في الجنايات على الأبدان والنفوس والأعضاء، وما يجب فيها من قصاص أو دية - يجرى البحث عما إذا كان يحق للإنسان أن يتصرف في عضو من أعضائه أم لا؛ وذلك بناء على ما تقرر من حق الولي في العفو عن القصاص والصلح على الدية في هذه الجنايات؛ لأن الواجب في إتلاف النفوس والأعضاء إما قصاص وإما مال، وهو الذي يسمى بالدية(٤).

(١) كشف الإسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى ١٣٤/٤
(٢) المرجع السابق ٤٣١/٤، ١٣٥ .
(٣) المرجع السابق ٥٣١/٤
(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الإندلسي ٣٣٠/٢ ، ٣٣١

ويزداد البحث عن حق الإنسان أو عدم حقه في التصرف بعضو من أعضائه وضوحاً بعد أن نستعرض النصوص الفقهية في بيان حق الله وحق العبد في القصاص أو الدية بالجناية على النفس أو الأعضاء، ولذلك سوف ندرس هذا الأمر في حالتي الجناية على النفس، والجناية على الأعضاء.

أولاً : في الجناية على النفس :

قال الإمام عبد العزيز البخاري في كتابه (كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي): (والقتل جناية على النفس، ولله تعالى فيها "أي النفس" حق الاستعباد ، وللعبد فيها حق الاستمتاع ببقائها، ولذلك كانت العقوبة الواجبة بسبب القتل مشتملة على الحقين، وإن كان حق العبد راجحاً بلا خلاف، والدليل على أن القصاص حق الله عز وجل أنه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة، وأنه يجب جزاء الفعل في الأصل وهو القصاص، لا ضمان المحل بالدية، لكن لما كان وجوب القصاص بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الإمكان، وفيه أيضا معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه، لذلك علم أن حق العبد فيه راجح، وكذلك فإن تفويض استيفاء القصاص إلى الولي، وجريان الإرث فيه، وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح على الدية دليل رجحان حقه أيضاً)(١)

ودية النفس في الصلح هنا ليست ثمناً بحال من الأحوال؛ لأن الدية إنما شرعت صيانة للنفس عن الهدر، وصحة الاعتياض عن النفس بالمال بطريق الدية، وكذلك العفو لا إلى بدل، إنما هو لرجحان حق العبد في أمر الجناية عليها، وهو المشار إليه فيما ذكره عبد العزيز البخاري في (كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي) من أن (لله تعالى في النفس حق الاستعباد، وللعبد فيها حق الاستمتاع ببقائها .. وحق العبد فيها راجح، ولذلك يجري فيه الإرث، ويصح الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح)(٢).

وكما أن الاعتياض عن النفس بالمال، والعفو فيها أيضا أمر مقرر في الجناية على النفس بالقتل العمد، فكذلك الاعتياض عنها بالمال في القتل

(١) كشف الإسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبدالعزيز البخاري ١٦١/٤
(٢) المرجع السابق/ نفس الموضوع.

الخطأ أمر مقرر في الشريعة أيضا، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُوا﴾ [النساء: ٩٢].

ثانياً: في الجناية على الأعضاء: –

ذكرنا آنفاً أن الاعتياض بالمال كما يُجرى في الجناية على النفس، يجرى أيضا في الجناية على الأطراف، وقد ذكر الفقهاء أن من الأعضاء ما تجب فيه الدية كاملة إن كان واحداً ومما لا يتعدد مثله في البدن، ومنها ما يجب فيه بعض الدية إن كان مما تعدد مثله في البدن.

وقد بين الكاساني في (بدائع الصنائع) سبب وجوب الدية في الجناية على الأعضاء، فقال: (وأما سبب وجوب الدية كاملة فهو تفويت المنفعة المقصودة من العضو على الكمال)(١).

ثم ذكر الكاساني أن تفويت المنفعة المقصودة من العضو على الكمال يكون في الأصل بأحد أمرين: (إما بإبانة العضو، وإما بإذهاب معنى العضو مع بقاء العضو صورة)(٢).

ثم فصّل الكاساني بعد ذلك كل أمر من الأمرين المذكورين على التوالي فقال:

أما الأمر الأول: فالأعضاء التي يتعلق بانتهائها كمال الدية أنواع ثلاثة: (نوع) لا نظير له في البدن. (ونوع) في البدن منه اثنان. (ونوع) في البدن منه أربعة.

١/ أما النوع الذي لا نظير له في البدن فستة أعضاء : (أحدهما): الأنف، (والثاني) اللسان، (والثالث): الذكر، وروي أنه عليه الصلاة والسلام كتب في كتاب عمرو بن حزم : (في النفس الدية، وفي الأنف الدية، وفي اللسان الدية)، ولأن الجاني أبطل المنافع المقصودة من هذه الأعضاء، والجمال أيضا من بعضها، فالمقصود من الأنف الشم والجمال أيضا، ومن اللسان الكلام، ومن الذكر الجماع، والحشفة يتعلق بها منفعة الإنزال، وقد

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ١١٣/٧ .
(٢) المرجع السابق نفس الموضع.

زال ذلك كله بالقطع، وإن ذهب بعض الكلام بقطع بعض اللسان دون بعض ففيه حكومة العدل؛ لأنه لم يوجد تفويت المنفعة على سبيل الكمال، وقيل تقسم: الدية على عدد حروف الهجاء، فيجب من الدية بقدر ما فات من الحروف، (والرابع): الصلب إذا احدودب بالضرب وانقطع الماء وهو المني، فيه دية كاملة؛ لوجود تفويت منفعة الجنس، (والخامس): مسلك البول، (والسادس): مسلك الغائط من المرأة إذا أفضاها إنسان فصارت لا تستمسك البول أو الغائط، فعليه دية كاملة فإن صارت لا تستمسكهما، فعليه لكل واحد منهما دية كاملة؛ لأنه فوّت منفعة مقصودة بالعضو على الكمال، فيجب عليه كمال الدية.

٢- وأما الأعضاء التي في البدن منها اثنان، فالعينان، والأذنان، والشفتان، والحاجبان إذا ذهب شعرهما ولم ينبت، والثديان، والحلمتان، والأنثيان، واليدان، والرجلان، الأصل فيه ما روي عن ابن المسيب أنه عليه الصلاة والسلام قال: (وفي الأذنين الدية، وفي الرجلين الدية)، ولأن في قطع كل اثنين من هذين العضوين تفويت منفعة الجنس منفعة مقصودة، أو تفويت الجمال على الكمال، كمنفعة البصر في العينين، والبطش في اليدين، والمشي في الرجلين، والجمال في الأذنين، والحاجبين إذا لم ينبتا، والشفتين، ومنفعة إمساك الريق في إحداهما وهى السفلى، والثديين وكاء اللبن، وفي الحلمتين منفعة الرضاع، والأنثيين وكاء المني.

٣- وأما الأعضاء التي منها أربعة في البدن فنوعان :

(أحدهما): أشفار العينين وهي منابت الأهداب إذا لم تنبت؛ لما في تفويتها من تفويت منفعة البصر، والجمال أيضا على الكمال، وفي كل شفرة منها ربع الدية: (والثاني): الأهداب وهي شعر الأشفار إذا لم تنبت.

- **أما الثاني:**

- وهو إذهاب معنى العضو مع بقاء صورته - فنحو العقل، والبصر،

والشم، والذوق، والجماع، والإيلاد، بأن ضرب على ظهره فذهب ماء صلبه، والأصل فيه ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قضى في رجل واحد بأربع ديات، ضُرِبَ على رأسه فذهب عقله، وكلامه، وبصره، وذكره، ولأنه فوّت المنافع المقصودة على هذه الأعضاء على سبيل الكمال)[١].

وهكذا نجد أن الاعتياض بالمال يجري في الجناية على الأطراف كما في الجناية على النفس، وإن كان الواجب في الجناية على النفس هو القصاص في الأصل لحق الله، لا ضمان المحل بالدية، وقد ذكر الفقهاء أن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال في الجناية عليها.

فقد قال الكاساني: (وأما المعقول فهو أن ما دون النفس له حكم الأموال؛ لأنه خُلِقَ وقايةً للنفس كالأموال)[٢].

وقال محمد بن الحسن: (ما دون النفس من العبد له حكم المال؛ لأنه خلق لمصلحة النفس كالمال)[٣].

وقد ذكر الكاساني أن عصمة الأطراف تسقط بالإباحة والإذن، فقال: (عصمة النفس لا تحتمل الإباحة بحال ، وعصمة الأطراف تحتمل الإباحة في الجملة .. فلو قال : اقطع يدي فقطع فلا شيء عليه بالإجماع؛ لأن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال، وعصمة الأموال تثبت حقاً له، فكانت محتملة للسقوط بالإباحة والإذن، كما لو قال: أتلف مالي فأتلفه)[٤].

وقد ذكر الكاساني أثناء بحثه في الجناية على الأطراف ما ينتفع به صاحبه على وجه الخصوص من الأعضاء، وما ينتفع به غير صاحبه من الأعضاء، فقال: (لم يذكر وجوب القصاص في اليد والرجل نصاً (في القرآن)، لكن إيجاب القصاص في العين والأنف والأذن والسن (في الآية) إيجاب في اليد والرجل دلالة، لأنه لا ينتفع بالمذكور من السمع والبصر والسن إلاّ صاحبه، ويجوز أن ينتفع باليد والرجل غير صاحبهما، فكان

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ٣١١/٧ ، ٣١٢
(٢) بدائع الصنائع للكساني٢٩٧/٧
(٣) المرجع السابق ٣١٢/٧
(٤) المرجع السابق، ٢٣٦/٧ .

إيجاب القصاص في العضو المنتفع به في حقه على الخصوص إيجابا فيما هو منتفع به في حقه، وفي حق غيره من طريق الأولى ، فكان ذكر هذه الأعضاء (في وجوب القصاص فيها) ذكراً لليد والرجل بطريق الدلالة(١) ، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ [المائدة: ٤٥].

النظر في نزع الأعضاء وزرعها على ضوء قاعدة المصالح والمفاسد:

لا يخلو أي تصرف يقوم به المرء لتحقيق مصلحة من المصالح من مفسدة يشتمل عليها ذلك التصرف، ولذلك قرر الشاطبي في الموافقات (أن المصالح والمفاسد لا يتخلص كونها مصالح محضة؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق قَلَّت أو كثرت، وإنما نفهم بأنها مصلحة أو مفسدة على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب منها جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت جهة المفسدة فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت فيه جهة المصلحة فهو مطلوب، وإذا غلبت فيه جهة المفسدة فهو مهروب)(٢).

ولذلك فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد؛ ليجري قانونها على أقوم طريق، وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى، بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبع تلك المصلحة مفسدة أو مشقة، فليست تلك المفسدة أو المشقة بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كل عقل سليم، فإن تبع تلك المفسدة مصلحة أو لذة، فليست تلك المصلحة أو اللذة هي المقصودة

(١) بدائع الصنائع، ٢٣٦/٧ .
(٢) الموافقات للشاطبي ١٥/١

بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل من مفسدة، وما سوى ذلك مما ندر من مصلحة فهو مُلغى في مقتضى النهي للمفسدة، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جانب الأمر؛ لما غلب من مصلحة[١].

أمثلة في اعتبار الشرع مصلحة حفظ الروح والأعضاء مقدمة على ما سواهما:

قال الإمام المحدث الفقيه سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام السلمي:

- (وأما ما لا يمكن تحصيل مصلحته إلاّ بإفساد بعضه فكقطع اليد المتآكلة حفظاً للروح إذا كان الغالب السلامة، فإنه يجوز قطعها وإن كان إفساداً لها؛ لما فيه من تحصيل المصلحة الراجحة وهو حفظ الروح)[٢].

- (ولو اضطر إلى أكل النجاسات وجب عليه أكلها؛ لأن مفسدة فوات النفس والأعضاء أعظم من مفسدة أكل النجاسات).

- (وإذا وجد المضطر إنساناً ميتاً أكل لحمه؛ لأن المفسدة في أكل لحم ميت الإنسان أقل من المفسدة في فوات حياة الإنسان)[٣].

- (وجاز التداوي بالنجاسات إذا لم يجد طاهراً يقوم مقامها؛ لأن مصلحة العافية والسلامة أكمل من مصلحة اجتناب النجاسة)[٤].

- (ولو كان في السفينة مال أو حيوان محترم، لوجب إلقاء المال، ثم الحيوان المحترم؛ لأن المفسدة في فوات الأموال والحيوانات المحترمة أخف من المفسدة في فوات أرواح الناس)[٥].

- (نبش الأموات مفسدة محرمة؛ لما فيه من انتهاك حرمتهم، لكنه

---

(١) المرجع السابق ١٩/٢
(٢) قواعد الإحكام لعز الدين بن عبدالسلام ٨٧/١
(٣) المرجع السابق ٨٩/١
(٤) المرجع السابق ٩٠/١
(٥) المرجع السابق ٩١/١

واجب إذا دفنوا بغير غسل، أو وجهوا إلى غير القبلة، لأن مصلحة غسلهم وتوجههم إلى القبلة أعظم من توقيرهم بترك نبشهم)[١]

– (وإن دفنوا في أرض مغصوبة جاز نقلهم؛ لأن حرمة مال الحي أكبر من حرمة الميت)[٢].

– (وكذلك شق جوف المرأة عن الجنين المرجو حياته، لأن حفظ حياته أعظم مصلحة من مفسدة انتهاك حرمة أمه)[٣].

– (ذبح الحيوان المأكول للتغذية مفسدة في حق الحيوان، لكنه جاز تقديماً لمصلحة بقاء الإنسان على مصلحة بقاء الحيوان)[٤].

وهكذا نجد أن قواعد الشريعة تنظر إلى مصلحة حفظ الروح والنفس والأعضاء والعافية والسلامة، ومصلحة بقاء الإنسان، كمصلحة راجحة، كما هو مقرر في الأمثلة السابقة وأشباهها.

لكن يبقى سؤال واحد قبل أن نقرر حكم الشريعة في زراعة الأعضاء:

ما هو حكم الرجل الذي تبرع بإحدى كليتيه لمن يحتاج إليها، واعتماداً على أنه يمكنه متابعة الحياة بكلية واحدة، ثم تعطلت كليته الوحيدة الباقية بعد ذلك، وأصبح يواجه الموت وهو يحتاج إلى كليته الأولى التي تبرع بها، هل يطلب من الناس منحه كلية أخرى غير كليته الأولى؟ أم يواجه الموت؟ أم ماذا يفعل ؟ وهذه الحالة وإن كانت نادرة إلاّ أنها محتملة الحدوث. لقد خلق الله الإنسان بهاتين الكليتين لحاجته إليهما، أو يعتمد على إحداهما إذا تعطلت الأخرى؟ فهل يباح له أن يتبرع بإحداهما ثم يواجه بعد ذلك نفس المصير الذي يواجهه المتبرع له لو لم يتبرع له أحد؟

لابد من مناقشة هذا الإيراد أولاً، وبعده يمكن النظر في المسألة.

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

---

(١) المرجع السابق ٩٦/١
(٢) المرجع السابق ١ / نفس الموضوع
(٣) المرجع السابق ١/ ٩٧
(٤) المرجع السابق ٩٨/١

أبيض

قرار مجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية بشأن زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان.

رقم (٦٢) تاريخ ٢٥/١٠/١٣٩٨هـ.

أبيض

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسوله وآله وصحبه، وبعد:

ففي الدورة الثالثة عشرة لمجلس هيئة كبار العلماء المنعقدة بمدينة الطائف في النصف الأخير من شهر شوال عام ١٣٩٨هـ. اطلع المجلس على بحث نقل القرنية من عين إنسان إلى آخر الذي أعدته اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ، بناء على اقتراح سماحة الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في كتابه رقم ١/٢/٤٥٧٢/د واطلع على ما ذكره جماعة من المتخصصين في أمراض العيون وعلاجها عن نجاح هذه العملية، وأن النجاح يتراوح بين ٥٠٪ و ٩٠٪ تبعاً لاختلاف الظروف والأحوال.

وبعد الدراسة والمناقشة، وتبادل وجهات النظر قرر المجلس بالأكثرية ما يلي:

أولاً: جواز نقل قرنية عين من إنسان بعد التأكد من موته، وزرعها في عين إنسان مسلم مضطر إليها، وغلب على الظن نجاح عملية زرعها، ما لم يمنع أولياؤه؛ وذلك بناء على قاعدة تحقيق أعلى المصلحتين وارتكاب أخف الضررين، وإيثار مصلحة الحي على مصلحة الميت؛ فإنه يرجى للحي الإبصار بعد عدمه والانتفاع بذلك بنفسه ونفع الأمة به، ولا يفوت على الميت الذي أخذت قرنية عينه شيء، فإن عينه إلى الدمار والتحول إلى رفات، وليس في أخذ قرنية عينه مثالة ظاهرة، فإن عينه قد أغمضت، وطبق جفناها أعلاهما على الأسفل.

ثانياً: جواز نقل قرنية سليمة من عين قرر طبياً نزعها من إنسان؛ لتوقع خطر عليه من بقائها، وزرعها في عين مسلم آخر مضطر إليها؛ فإن نزعها إنما كان محافظة على صحة صاحبها أصالة، ولا ضرر يلحقه من نقلها إلى غيره، وفي زرعها في عين آخر منفعة له، فكان ذلك مقتضى الشرع، وموجب الإنسانية. وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم.

توقيعات أعضاء مجلس هيئة كبار العلماء:

		توقيع رئيس الدورة محمد بن علي الحركان
توقيع عبد الله الخياط	توقيع عبد الله محمد بن حميد	عبد العزيز بن عبد الله بن باز (متوقف)
توقيع سليمان بن عبيد	عبد العزيز بن صالح (غائب)	توقيع عبد الرازق عفيفي
توقيع راشد بن خنين	محمد بن جبير (أرى جواز النقل مطلقاً)	توقيع إبراهيم بن محمد آل الشيخ
توقيع عبدالله بن غديان	توقيع صالح بن غصون	عبدالمجيد حسن (أرى جواز النقل مطلقاً)
عبدالله بن قعود (متوقف في النقل من المسلم الميت فقط)	توقيع عبدالله بن منيع	توقيع صالح بن لحيدان

قـــرار ثان لمجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية بشأن زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان. رقم (٩٩) تاريخ ٦/١١/١٤٠٢هـ.

أبيض

الحمد لله، والصلاة والسلام على عبد الله ورسوله نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وبعد:

فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دروته العشرين المنعقدة بمدينة الطائف ابتداء من الخامس والعشرين من شهر شوال حتى السادس من شهر ذي القعدة ١٤٠٢هـ بحث حكم نقل عضو من إنسان إلى آخر بناء على الأسئلة الواردة فيه إلى الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، وكان منها السؤال الوارد من الدكتور/ نزار فتيح، المدير التنفيذي بالنيابة والمستشار والمشرف على أعمال الإدارة بمستشفى الملك فيصل التخصصي بكتابه المؤرخ في ١٤٠١/٨/١٥هـ، والسؤال الوارد من الشيخ/ عبدالملك بن محمد، رئيس محكمة الاستئناف في نيجيريا، المُحَالاَن إلى الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء من سماحة الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بكتابيه رقم ١٤٢٧ وتاريخ ١٤٠٢/٦/١٦هـ، ورقم ٥٩٠/ب وتاريخ ١٤٠٢/٥/١هـ، لعرضهما على المجلس . وقد رجع المجلس إلى قراره رقم ٤٧ وتاريخ ١٣٩٦/٨/٢٠هـ الصادر في حكم تشريح جثة الإنسان الميت، وإلى قراراه رقم ٦٢ وتاريخ ١٣٩٨/١٠/٢٥هـ في حكم نزع القرنية وإلى قراره رقم ٦٥ وتاريخ ١٣٩٩/٢/٧هـ الصادر في حكم التبرع بالدم وإنشاء بنك لحفظه ، ثم استمع إلى البحث الذي أعدته اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء من قبل في حكم نقل دم أو عضو أو جزئه من إنسان إلى آخر.

وبعد المناقشة وتداول الآراء قرر المجلس بالإجماع جواز نقل عضو أو جزئه من إنسان حي مسلم أو ذمي إلى نفسه، إذا دعت الحاجة إليه، وأُمن الخطر في نزعه، وغلب على الظن نجاح زرعه، كما قرر بالأكثرية مايلى:

١/ جواز نقل عضو أو جزئه من إنسان ميت إلى مسلم، إذا اضطر إلى ذلك، وأمنت الفتنة في نزعه ممن أخذ منه، وغلب على الظن نجاح زرعه، فيمن سيزرع فيه.

٢/ جواز تبرع الإنسان الحي بنقل عضو منه أو جزئه إلى مسلم مضطر إلى ذلك. وبالله التوفيق، وصلى الله على محمد وآله وسلم.

توقيعات أعضاء مجلس هيئة كبار العلماء:

		توقيع رئيس الدورة عبد الرازق عفيفي
توقيع سليمان بن عبيد	توقيع عبدالعزيز بن صالح	عبد العزيز بن عبد الله ابن باز (متوقف)
راشد بن خنين (أرى اشتراط إذن الإنسان المسلم قبل موته فيما ينقل من أعضائه بعد موته)	توقيع محمد بن جبير	توقيع إبراهيم بن محمد آل الشيخ
توقيع عبدالله بن غديان	توقيع صالح بن غصون	توقيع عبدالمجيد حسن
عبدالله بن قعود (متوقف فيما عدا ما أجمع عليه المجلس)	توقيع عبدالله بن منيع	توقيع صالح بن لحيدان

قرار المجمع الفقهي الإسلامي
فى دورته الثامنة المنعقدة عام ١٤٠٥هـ
بشأن موضوع زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان.

أبيض

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٨ ربيع الأول ١٤٠٥هـ إلى يوم الاثنين ٧ جمادى الآخرة ١٤٠٥هـ، الموافق ١٩-٢٨ يناير ١٩٨٥م قد نظر في موضوع أخذ بعض أعضاء الإنسان وزرعها في إنسان آخر مضطر إلى ذلك العضو؛ لتعويضه عن مثيله المعطل فيه، مما توصل إليه الطب الحديث، وأنجزت فيه إنجازات عظيمة الأهمية بالوسائل الحديثة، وذلك بناء على الطلب المقدم إلى المجمع الفقهي من مكتب رابطة العالم الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية.

واستعرض المجمع الدراسة التي قدمها فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام في هذا الموضوع، وما جاء فيها من اختلاف الفقهاء المعاصرين في جواز نقل الأعضاء وزرعها، واستدلال كل فريق منهم على رأيه بالأدلة الشرعية التي رآها.

وبعد المناقشة المستفيضة بين أعضاء مجلس المجمع، رأى المجلس أن استدلالات القائلين بالجواز هي الراجحة؛ ولذلك انتهى المجلس إلى القرار التالي:

أولاً: إن أخذ عضو من جسم إنسان حي، وزرعه في جسم إنسان آخر مضطر إليه لإنقاذ حياته، أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية هو عمل جائز لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية بالنسبة للمأخوذ منه، كما أن فيه مصلحة كبيرة وإعانة خيرة للمزروع فيه، وهو عمل مشروع وحميد إذا توافرت فيه الشرائط التالية:

١/ أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضرراً يخل بحياته العادية؛ لأن القاعدة الشرعية أن الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشد منه، ولأن التبرع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهو أمر غير جائز شرعاً.

٢/ أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع دون إكراه.

٣/ أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المريض المضطر.

٤/ أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققاً في العادة أو غالباً.

ثانياً :- تعتبر جائزة شرعاً بطريق الأولوية الحالات التالية :

١/ أخذ العضو من إنسان ميت لإنقاذ إنسان آخر مضطر إليه، بشرط أن يكون المأخوذ منه مكلفاً وقد أذن بذلك حال حياته.

٢/ أن يؤخذ العضو من حيوان مأكول ومذكى مطلقاً، أو غيره عند الضرورة لزرعه في إنسان مضطر إليه.

٣/ أخذ جزء من جسم الإنسان لزرعه أو الترقيع به في جسمه نفسه، كأخذ قطعة من جلده أو عظمه لترقيع ناحية أخرى من جسمه بها عند الحاجة إلى ذلك.

٤/ وضع قطعة صناعية من معادن أو مواد أخرى في جسم الإنسان لعلاج حالة مرضية فيه كالمفاصل وصمام القلب وغيرهما، فكل هذه الحالات الأربع يري المجلس جوازها شرعاً بالشروط السابقة.

وقد شارك في هذه الجلسة فريق من الأطباء لمناقشة هذا الموضوع وهم:

١/ الدكتور السيد محمد علي البار.

٢/ الدكتور عبد الله باسلامة.

٣/ الدكتور خالد أمين محمد حسن.

٤/ الدكتور عبد المعبود عمارة السيد.

٥/ الدكتور عبد الله جمعة.

٦/ الدكتور غازي الحاجم.

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين.

توقيعات أعضاء مجلس المجمع الفقهي الإسلامي:

(توقيع) نائب الرئيس د. عبد الله عمر نصيف		(توقيع) رئيس مجلس المجمع الفقهي عبدالعزيز بن عبدالله بن باز
(توقيع) عبدالله عبدالرحمن البسام	(توقيع) صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان لا يرى جواز النقل من الميت	(توقيع) محمد بن عبدالله بن سبيل
(توقيع) مصطفى أحمد الزرقاء	(توقيع) محمد محمود الصواف	(توقيع) صالح بن عثيمين
(توقيع) محمد رشيد قباني	(توقيع) محمد الشاذلي النيفر	(توقيع) أبو بكر جومي
(توقيع) محمد بن جبير	(توقيع) د.أحمد فهمي أبو سنَّة	(توقيع) محمد الحبيب بن الخوجة
د. بكر أبو زيد متوقف	(توقيع) مبروك بن مسعود العوادي	(توقيع) محمد بن سالم بن عبدالودود

(١)

توقيع
د. طلال عمر بافقيه
مقرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

١/ وقد تخلف عن الحضور في هذه الدورة كل من: فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي، معالي الدكتور محمد رشيدي، فضيلة الشيخ عبدالقدوس الهاشمي، معالي اللواء الركن محمود شيت خطاب، فضيلة الشيخ حسن محمد مخلوف، فضيلة الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي.

أبيض

الورق النقدي حقيقةً وحكماً.

لفضيلة الشيخ عبد الله بن سليمان بن منيع
القاضي بمحكمة التمييز بالمنطقة الغربية
وعضو هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية.

ابيض

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده محمد، وعلى آله وصحبه، وبعد:

فقبل أن نتعرف على حقيقة الأوراق النقدية وحكمها، يحسن بنا أن نمهد لذلك بتعريف النقد وخصائصه، وأطوار نشأته، وقاعدة اعتبار النقد الورقي ثمناً يحمل خصائص النقد ووظيفته.

فالنقد من الناحية اللغوية كلمة تدل على تمييز الشيء وتقدير حقيقته، قال في القاموس وغيره : النقد تمييز الدراهم وغيرها.

فالنقد الكلمة المصدرية تعني قياس الشيء وتقويم ذاته ، والنقد الكلمة الاسمية تعني الثمن وهو تمييز الشيء وتقدير قيمته ، وبين الاسم والمصدر معنى مشترك بينهما هو التمييز والتقويم والقياس.

ومن الناحية المعنوية فيرى علماء الاقتصاد أن للنقد ثلاث خصائص متى وجدت متحققة فى مادة ذاتية اعتبرت هذه المادة نقداً.

هذه الخصائص: أن يكون وسيطاً للتبادل العام، ومقياساً للقيم ، ومستودعاً للثروة، فلا يصح اعتبار ما كان وسيطاً للتبادل الخاص نقداً، كأن يتفق أهل بلد أو محلة على اعتبار البيض مثلاً مقياساً للتقويم والثمنية؛ لعدم قبوله عامّاً في جميع المبادلات. كما لا يصح اعتبار ما كان وسيطاً للتبادل العام ثم صار العدول عنه بأن أبطل السلطان التعامل به أو زالت النقدية من نفوس معتبريه نقداً. ويمثل لهذا النوع بنقود راجت ثم بطل التعامل بها ، إما بتجردها من الثقة بها كوسيط للتبادل، أو بإبطال السلطان التعامل بها، ثم بقيت بعض من قطعها تمثل جانباً من حياة أهلها.

فهذا النقد وإن كان وقتاً ما متمتعاً بخصائص جعلته نقداً بحق، إلا أن تخلف هذه الخصائص أو بعضها جعلته يفقد اعتباره كنقد.

والصحصح فيما يبدو أن تحقق واسطية التبادل في أي نقد مستلزم اعتباره مقياساً للقيم ومستودعاً للثروة، بخلاف خاصية قياسه للقيم، أو

خاصية اعتباره مستودعاً للثروة، فقد تتحقق إحدى هاتين الخاصيتين أو كلتاهما في شيء ولا يصح اعتباره نقداً؛ لانعدام خاصية قبوله عاماً كوسيط للتبادل.

وإذن فلسنا في حاجة إلى أن نشترط في النقد أكثر من أن يكون واسطة للتبادل العام.

وعليه فقد اتضح أن أقرب تعريف للنقد يمكن أن يكون جامعاً مانعاً هو **القول بأن النقد هو كل شيء يلقى قبولاً عاماً كوسيط للتبادل مهما كان ذلك الشيئ وعلى أي حال يكون.**

فبهذا التعريف يتضح لنا أن أي وسيط للتبادل يكون مقبولاً قبولاً خاصاً لا يصح تسميته نقداً، كالسندات الإذنية، والكمبيالات، والشيكات.

وفي التعبير بكلمة : "يلقى" دون التعبير بماضيها - لقي - إخراج للعملات السابقة، الباطل التعامل بها نظاماً أو عرفاً، عن مسمى النقود وعما لها من الأحكام والخصائص.

بقيت الإشارة إلى أن علماء الاقتصاد حينما عرّفوا النقد بأنه أي شيء يلقى قبولاً عاماً كوسيط للتبادل، كانوا يقصدون ما تدل عليه (أي شيء) من عموم شامل سواء كان ذلك الشيء ذا ندرة عالية في نفسه كالذهب والفضة، أو كان ذا ندرة خارجة عن ذاته كامنة في ما يكون عليه وضع القائمين على إصداره من الناحية الاقتصادية ، وما يتخذون من تحفظات وإجراءات خاصة تمنع الفوضوية وتحافظ على الثقة العامة به كالأوراق النقدية.

أعتقد أنه ليس لدينا من النظر العقلي ولا من النظر الشرعي ما يدعونا إلى التوقف عن التسليم بهذا التعريف للنقد، بل لقد أشار بعض علماء الإسلام إلى ما يؤيد هذا . **ففي المدونة الكبرى للإمام مالك رحمه الله من كتاب الصرف ما نصه:**

ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها أن تباع بالذهب والوَرِق نظرة.أهـ.

وفي مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ما نصه : (١)

(وأما الدرهم والدينار فما يعرف له حد طبيعي ولا شرعي، بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح؛ وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به، بل الغرض أن يكون معياراً لما يتعاملون به، والدراهم والدينار لا تقصد لنفسها بل هي وسيلة إلى التعامل بها، ولهذا كانت أثماناً - إلى أن قال - والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض لا بمادتها ولا بصورتها يحصل بها المقصود كيف ما كانت . اهـ) ففي قوله رحمه الله: والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض لا بمادتها ولا بصورتها يحصل بها المقصود كيف ما كانت. في قوله هذا إشارة إلى أن النقد هو ما يلقى قبولاً عاماً كوسيلة للتبادل على أي صورة كان ومن أي مادة اتخذ.

نشأة النقود وتطورها:

لا شك أن الإنسان - منذ خلقه الله - هو مدني بطبعه، قليل بنفسه، كثير ببني جنسه، فهو لا يستطيع العيش بدون معونتهم . فبالرغم من البساطة التامة في حياته إبان العصور الأولى فقد كان محتاجاً إلى ما عند الآخرين. فإن كان مزارعاً فهو محتاج إلى أدوات الحرث والري من الصناع، وإن كان صياداً أو راعي أنعام فهو محتاج إلى بعض الحبوب والثمار من المزارعين. ولا شك أن كل فريق في الغالب يضن ببذل ما عنده لحاجة غيره ما لم يكن ذلك البذل في مقابلة عوض.

وتحقيقاً لعوامل الاحتياج نشأ لديهم ما يسمى بالمقايضة، بمعنى أن الصياد أو مستنتج الأنعام - مثلاً - يشتري حاجته من الانتاج الزراعي بما يملكه من لحوم وأصواف وجلود وأنعام.

ويعتقد علماء الاقتصاد أن نظام المقايضة قد ساد وقتاً ما، إلا أن تطور الحياة البشرية وما يعترض الأخذ بمبدأ المقايضة من صعوبات أهمها:

(أ) صعوبة التوافق المزدوج بين متبادلين، فصاحب القمح قد لا يجد من

(١) انظر: الجزء التاسع عشر، ص٢٥١، طبع مطابع ا لرياض.

يبادله بما هو في حاجة إليه من أدوات الحرث.

(ب) صعوبة توازن قيم السلع وحفظ نسب التبادل بينها، فلا يمكن قياس كمية من السكر بجزء من السمن أو الشاي أو غيرهما إلا بعناء.

(ج) صعوبة التجزئة؛ إذ قد تكون الحاجة إلى شيء تافه مع ما يرغب فيه من سلعة أخرى.

(د) صعوبة احتفاظ السلع بقيمها لتكون مستودعاً للثروة وقوة الشراء المطلق.

كل ذلك أدى إلى الاستعاضة عنها بطريقة يحصل بها التغلب على الصعوبات المشار إليها، فنشأ مبدأ الأخذ بوسيط في التبادل ، وليكون في ذلك الوسيط وحدة للمحاسبة، ومقياس للقيم، وخزانة للثروة، وقوة شرائية مطلقة.

إلا أن نوعية هذا الوسيط لم تكن موحدة بين الناس فكان للبيئة أثرها في تعيين وسيط التبادل ، فالبلاد الساحلية كانت تختار الأصداف نقداً. والبلاد الباردة وجدت في الفراء ندرة تؤهلها لاختيارها وسيطاً للتبادل. أما البلاد المعتدلة فنتيجة للرخاء في عيشة أهلها آثروا المواد الجميلة كالخرز والرياش وأنياب الفيلة والحيتان نقوداً. ويذكر أن اليابان كانت تستعمل الأرز وسيطاً للتبادل ، كما كان الشاي في وسط آسيا ، وكتل الملح في إفريقيا الوسطى ، والفرو في الشمال من أوروبا.

وبتطور الحياة البشرية بمختلف أنواعها من فكرية واجتماعية واقتصادية ظهر عجز السلع كوسائط للتبادل عن مسايرة هذا التطور الشامل.

هذا العجز يكمن في تأرجح قيم السلع ارتفاعاً وانخفاضاً تبعاً لمستلزمات العرض والطلب ، وأن السلع عرضة للتلف، فضلاً عن صعوبة حملها وعن الأخطار التي تصاحب نقلها من مكان إلى آخر.

وفضلاً عن ذلك كله فهناك مجموعة من السلع ليس لها قيمة تذكر بجانب السلع المتخذة وسائط تبادل، كالبيضة والبطيخة والرغيف من الخبز

ونحو هذه المعدودات مما يحتاجه الجميع دائماً.

لذلك اتجه الفكر الاقتصادي إلى البحث عن الاستعاضة عن السلع كوسائط للتبادل بما يسهل حمله وتكبر قيمته ، ويكون له من المزايا والصفات الكيمياوية والطبيعية ما يقيه عوامل التلف والتأرجح بين الزيادة والنقصان. فاهتُدي إلى المعادن النفيسة من ذهب وفضة ونحاس، ووجد فيها أسباب التغلب على الصعوبات التي كانت تصاحب السلع كوسائط للتبادل ، فَسَادَ التعاملُ بها ردحاً من الزمن على شكل سبائك وقطع غير مسكوكة، إلا أن اختلاف أنواع هذه المعادن وخصوصاً الذهب أوجد في استعمالها ثغرة كانت ميداناً للتلاعب والفوضى، فليس كل الناس يعرف المادة الأصيلة للذهب، وليس كل الناس يعرف العيار المقبول للتبادل، ثم إن ترك تقدير القطع النقدية وخصوصاً فيما له ندرة عالية كالذهب وإرجاع ذلك إلى الوزن أوجد فرصاً لسرقتها بالتلاعب بوزنها، فضلاً عما في كل صفقة بيع من المشقات الناتجة عن وزن المقادير المتفق عليها من المعدن الثمين.

لهذا كان واجباً على ولاة الأمور التدخل في شؤون النقد، واحتكارهم الإصدار، وأن يكون على شكل قطع مختلفة من النقود المعدنية لكل منها وزن وعيار معلومان، وأن تختم كل قطعة بختم يدل على مسئولية الحاكم عن الوزن والعيار.

فَتَدَخَّلَ الحكامُ في ذلك وأصبحت ٱلعُمَلُ المعدنية معدودة بعد أن كانت توزن، وصار كل جنس منها متفقاً بعضه مع بعض في النوع والمقدار. **ويذكر أن أول من ضرب النقود كرويوس** ملك ليديا في جنوب آسيا الصغرى في القرن السابع قبل الميلاد، ويقال بأنه توجد عينة من نقوده في المتحف البريطاني، ثم قام بتقليده غيره من ملوك الممالك المتاخمة لها، وفي ازدهار الحضار ة اليونانية اتخذت لنفسها عملة خاصة أطلقت عليها اسم الدراخمة، ومعناها قبضة اليد، ولا يزال هذا الاسم هو اسم العملة اليونانية حتى يومنا هذا ، ويقال بأن العرب نقلوا اسم الدراخمة إلى العربية وعربوها

باسم الدرهم.

على أي حال فقد وصل النقد إلى مرحلة فيها من أسباب الثقة والاطمئنان والقدرة على إدارة التعامل بين الناس بمختلف أشكاله وألوانه ، إلا أن النقد في هذه المرحلة بالرغم مما هو عليه من ثقة واطمئنان وقدرة على إدارة التعامل بين الناس، لم يكن قادراً قدرة تامة على مجاراة التطور الاقتصادى المتسابق مع الزمن، يظهر عجزه في الصعوبة النسبية لحمله ونقله من مكان إلى آخر تبعاً لتعدد الصفقات الكبرى في الأسواق التجارية في العالم، فضلاً عن المخاوف المتمثلة في ضياعه أو سرقته، لهذا اتجه الفكر الاقتصادي إلى التطور بالنقد تبعاً للتطور الاقتصادى السريع، فنشأت العملات الورقية ، على أن نشأة النقود الورقية كانت كغيرها من الكائنات الناشئة تتدرج في حياتها حتى تبلغ مرتبة النضج والكمال.

وقبل أن نشير إلى مراحل نشأة النقود الورقية نذكر ما قيل بأن تداولها كنقود قابلة للتداول العام لم يكن حديثاً ، وإنما كان شائعاً ومقبولاً في الصين، فالرحالة الأوروبي الشهير ماركوبولو أحد رجال القرن الرابع عشر الميلادي جاء بكمية من الأوراق النقدية من الصين، ويعتقد أن أول إصدار ورق نقدي كان في عهد (سن تونغ) أحد ملوك الصين في القرن التاسع الميلادي ، وأن عملية الإصدار استمرت من قبل حكام وملوك الصين والمغول.

لقد اجتازت حياة الورق النقدي أربع مراحل يحسن بنا ونحن نستعرض النقود عبر التاريخ أن نشير إليها بإيجاز:

أولى هذه المراحل : تتمثل في أن أغلب التجار كانوا في غالب أسفارهم التجارية لا يحملون معهم نقوداً للسلع التى يشترونها خشية من ضياعها أو سرقتها، وإنما يلجأون إلى أخذ تحاويل بها على أحد تجار الجهة المتجهين إليها من شخصية ذات اعتبار وسمعة مالية حسنة في بلد التاجر المحال إلى مثله في البلد المتجه إليه.

لم تكن هذه التحاويل في الواقع نقوداً؛ إذ ليس في استطاعة حاملها أن

يدفعها أثماناً للمشتريات؛ لانعدام القابلية العامة فيها، وإنما هي بديل مؤقت عن النقود، يتمتع حاملها بهدوء تام حينما يفقدها أو تسرق؛ لأن دفع ما تحتويه مشروط بأمر كتابي إلى المحال عليه يحمل ختمه أو توقيعه.

ولكي تكون هذه التحاويل أكثر نفعاً وأيسر تداولاً فقد رأى المحالون أن مصلحتهم في عدم تعيين أشخاصهم في الحوالات وأن يكتفي بذكر التعهد بالمبلغ المحال به لحامله دون تعيين شخصه.

فانتقلت الأوراق بهذا الإجراء من مرحلتها الأولى إلى مرحلتها الثانية، حيث أصدر الصيارفة أوراقا مصرفية لم تكن في الواقع أكثر من وثائق عن الودائع النقدية لديهم، إلا أن تداولها قبل أن تصل إلى الصيرفي لسدادها كان أيسر مما لو كان الشخص المحال بها معيناً ، على أن تداولها أول أمرها كان على نطاق ضيق جداً ، فما أن يأخذها صاحب السلعة في الغالب - السلعة هنا العوض سواء كان العوض عيناً أو خدمة - حتى يسارع إلى الصيرفي لسدادها، إلا أن هذا لم يدم طويلاً فقد أخذت الثقة بالصيارفة في الانتشار ، وشاعت الأوراق المصرفية، وراج قبولها في التداول دون الرجوع إليهم لسدادها إلا النزر القليل منها، مما دعا بالصيارفة إلى إدراك هذا الواقع فعمدوا إلى إصدار أوراق مصرفية جديدة بمقدار الجزء المتداول في الأسواق، فكانت قيمة ما أصدروه من أوراق مصرفية تزيد بقدر الجزء المتداول في أيدي الناس عن قيمة الودائع النقدية التي لديهم وهذا يعني أن الجزء الذي أصدروه مؤخراً لا رصيد له عندهم.

وبهذا انتقلت الأوراق النقدية من مرحلتها الثانية إلى مرحلتها الثالثة، وهذه المرحلة تعني تحولاً ملحوظاً في تاريخ الورق النقدي، فلم تكن الأوراق النقدية في المرحلتين السابقتين سوى وثائق على النقود العينية المودعة، ولم يكن لهذه الوثائق قدرة على تمثيلها وسيط تبادل؛ لانحصار مفهومها عند الناس بأنها مجرد وثيقة شخصية تعني اختصاصها بمن عين شخصه في محتواها، هذا بالنسبة للمرحلة الأولى، وبالنسبة للمرحلة الثانية فقد كان

تداولها دون الرجوع إلى الصيرفي لسدادها على نطاق ضيق جداً، مما يستلزم على الصيرفي أن يوجد في خزينته من الودائع النقدية المعدنية ما يساوي الأوراق المصرفية التي أصدرها عليها.

أما المرحلة الثالثة فقد انتقلت فيها هذه الوثائق من محيط بدليتها للعملة المعدنية إلى موضع النقود نفسها، وأصبحت جزءاً من النقود لها صفة القبول العام، فضلاً عن اعتبارها مخزناً للثروة ومقياساً للقيم، وقوة شرائية مطلقة.

إلا أن هذه المرحلة لم تكن مرحلة اكتمال تام لحياة الأوراق النقدية، فإذا كان لها صفة القبول العام فقد كان الإصدار مشوباً بفوضوية وتلاعب، لكون الإصدار مفتوحاً لكل من زاول مهنة الصرافة، ولأن الصيارفة أدركوا أن جزءاً قليلاً مما يصدرونه من أوراق مصرفية هو الذي يقدم إليهم لسداده، وأن الغالبية الكبرى من هذه الأوراق المصرفية لا يتقدم بها إليهم لانشغالها في التداول العام في المجتمع.

ويمكننا الاستشهاد بحادثة من حوادث التلاعب بالأوراق المصرفية ، ففي مطلع القرن الثامن عشر يذكر الأستاذ ج.ف. كراوذر في كتابه (الموجز في اقتصاديات النقود) أن جون لو أحد رجال الأعمال في فرنسا وضع مشروعات ذات طبيعة خيالية، اعتمد في تمويلها على إصدار أوراق مصرفية لا حدود لها، فكان صنيعه وصنيع زملائه الصيارفة ورجال الأعمال عاملاً ذا أثر بالغ في انحدار سمعة هذه الأوراق وتزعزع الثقة في قبولها، وسبباً قوياً في تدخل الحكومات في شأن هذه الأوراق؛ لاتخاذ الاحتياطات الكفيلة بتنظيم الإصدار ومراقبته وحصره في مصرف أو مصارف معينة، تتمتع بثقة تامة وسمعة حسنة ، وتكون تلك المصارف مسؤولة مسؤولية مباشرة أمام الدولة، وقد تحتكر الدولة أمر الإصدار إذا ما كانت المصلحة العامة تقتضي ذلك.

فَتَدَخُّلُ الدولةِ في أمر الإصدار ومراقبته، وتحديده، وتعيين شكل خاص تكون عليه الورقة النقدية يعتبر مرحلة اكتمال لحياة الأوراق النقدية، ونصراً

كبيراً تُوِّجَ بالأحكام السلطانية في اعتبارها نقداً له قوة الإبراء التام.

فلم يعد استعمالها نقوداً راجعاً إلى حكم العادة والعرف فقط، وإنما أمده السلطان بقوة الإبراء أيضا.

بقي علينا نقطة ذات أهمية بالغة في موضوعية بحثنا هذا لا سيما في مجال نقاش القول بأن الأوراق النقدية أسناد. هذه النقطة تتمثل في الإجابة عن التساؤل المتكرر: هل لهذه الأوراق النقدية حق الاستعاضة عنها بنقود معدنية من ذهب أو فضة، كأثر للوفاء بما كتب عليها من التعهد بدفع مقابلها نقداً معدنياً وقت طلب حاملها؟

إن الإجابة على هذا السؤال تقتضي أن نرجع مرة أخرى إلى استعراض سريع لتاريخ هذه الأوراق لنستعرضه من زاوية الاستبدال بعد أن استعرضناه من زاوية القابلية.

لا شك أن الأوراق النقدية كانت أول نشأتها وثائق وحوالات على نقود معدنية من ذهب أو فضة، وقد كانت طيلة مراحلها الثلاث تعني التعهد بتسليم مقابلها لحاملها معنى ما يدل عليه هذا التعهد، وحتى بعد أن تدخلت السلطات الحكومية في أمر إصدارها وتنظيمها كان التعهد بحاله وقتاً ما، ثم تخلف الوفاء بهذا التعهد أخيراً، فأصبحت جهة الإصدار (بموجب أحكام سلطانية ضمنت لها) لا تعني بتعهدها حقيقة التعهد، إلا إذا كانت الكمية المطلوب استرجاع بدلها من النقد كبيرة.

ولنضرب المثل ببنك إنجلترا. فبعد أن منح حق امتياز إصدار النقد الورقي صار يسجل على كل ورقة نقدية تعهده بدفع مقابلها لحاملها عند الطلب ، واستمر على هذا وقتاً يقدر بقرن من الزمن كان خلاله يفي بالتزامه إلا في حالات اضطرارية ، ففي هذه الحالات يوقف الوفاء بالتعهد المسجل على كل ورقة نقدية كالمدة ما بين عامي ١٧٩٧م ، ١٨١٩م، حيث كانت البلاد منشغلة بحروب نابليون، وفي الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤م، أوقف الوفاء بالالتزامات حتى تاريخ ١٩٢٥م، حيث ردت للأوراق النقدية

قابليتها للتحويل إلى ذهب، لكن بشرط أن تكون الكمية المراد الاستعاضة عنها بذهب تبلغ ألفاً وسبعمائة جنيه.

واستمر الوضع على هذا بضع سنين كانت الأوراق النقدية تلقى خلالها قبولاً عاماً لا حدود له، بعد أن زالت عنها أسباب الريب والشك، حتى إذا اكتملت نشأتها ونضج اعتبارها أبطل نظام تحويلها إلى ذهب، وعلى سبيل التحديد ففي عام ١٩٣١م أبطل نظام تحويل الأوراق النقدية إلى ذهب مطلقاً، وأصبحت عبارة: «أتعهد بدفع كذا لحامله عند الطلب» أو ما شابهها من العبارات المتفقة معها في المعنى لفظاً غير مقصود معناه.

وبذلك انقطعت العلاقة بين الورقة النقدية والمعدنية ، بمعنى أن قيمة وحدة النقود الورقية قيمة مستقلة لا علاقة لها بقيمة ما نسبت إليه اصطلاحاً من العُمَلِ المعدنية.

ويذكر علماء الاقتصاد أن في الإبقاء على الالتزام بالاستعاضة بالأوراق النقدية بالعملة المعدنية - مع أن أثر هذا الالتزام معدوم حدا من سلطة الهيئات المختصة بإصدار النقود الورقية أو تذكيرا لها - أن الإصدار مبني على تأمين الغطاء لهذه الأوراق سواء كان الغطاء وثيقياً أو عينياً.

قاعدة النقد الورقي: -

لا شك أن أي نقد قابل للتداول العام كوسيط للتبادل، لابد أن يكون له ما يسنده ويدعو إلى الثقة به كقوة شرائية لا حدود لها، هذا السند إما أن يكون في ذات النقد نفسه كالذهب والفضة؛ إذ فيهما قيمتهما المقاربة لما يقدران به. أو يكون ركيزة تدعم النقد وتوحي بالثقة به، ثم أن هذه الركيزة قد تكون شيئاً مادياً محسوساً كالغطاء الكامل للأوراق النقدية من ذهب أو فضة أو عقار، أو أوراقاً تجارية من أسهم وسندات، وقد تكون التزاماً سلطانياً باعتبارها. وهذا في الغالب لا يكون إلا في الأزمات السياسية، كما كان في عام ١٩٤٦م عندما كانت إنجلترا في حالة حرب مع ألمانيا، اضطرت

إنجلترا إلى شراء الغطاء الذهبي للأوراق النقدية من بنك إنجلترا بسندات للبنك على الدولة، هذه السندات كانت بمثابة التزام بقيمة النقد الورقي العاري عما يسدده من الأغطية العينية.

وقد تكون الركيزة المستند عليها النقد شيئاً مادياً محسوساً والتزامات سلطانية معاً، فيغطى بعض النقد الورقي بقيمته المادية عيناً، ويلتزم السلطان في ذمته بقيمة باقيه دون أن يكون لهذا الباقي غطاء مادي محفوظ، وقد يمثل هذا الباقي غالب النقد الورقي.

لا شك أن النقد من الذهب والفضة لا يُسأل له عن غطاء، فذاته عين غطائه، ولكن الذي يسأل عن غطائه وعن نوعية هذا الغطاء الأوراق النقدية؛ إذ هي في ذاتها حقيرة جداً لا تنسب قيمتها النقدية إلى قيمتها الذاتية إلا مع الفارق الكبير والكبير جداً.

لقد مر بنا في استعراضنا النشأة التاريخية للأوراق النقدية: أنها كانت مجرد وثائق للنقود المعدنية، وأن الالتزامات المسجلة عليها تعني ما تدل عليه من حقوقٍ قِبَلَ المتعهد بها، فكان رصيد هذه الأوراق المصرفية بكاملها لدى المتعهد بسدادها، إلا أن الصيارفة حينما أدركوا أن جزءاً مما يصدرونه من أوراق مصرفية لا يقدم لهم لسداده، وإنما تتداوله الأيدي بالأخذ والعطاء كوسيط للتبادل، أصدروا بقدر ما لهم في الأسواق التجارية من أوراق مصرفية متداولة أوراقا مصرفية بلا مقابل، وحينما تدخلت الحكومات في إصدار الأوراق المصرفية وألزمت باعتبارها نقداً قائماً بذاته يحمل قوة كاملة للإبراء أدركت ما أدركه الصيارفة، من أن الحاجة إلى تغطية هذا النقد الورقي تغطية كاملة غير ملحة، وأنه يكفي تغطية بعضه ، واعتبار ما لم يغط منه أوراقا وثيقية ، أي نقداً غطاؤه التزام سلطاني بضمان قيمته.

فبنك إنجلترا - وهو مثال حي للمصارف الممنوحة حق إصدار الورق - قد أبيح له أول ما أعطي حق الإصدار أن يصدر مبلغ أربعة عشر مليوناً من الجنيهات الاسترلينية، بدون احتياطي لها من الذهب، أي بدون تغطية، على

أن يقــوم البنك بصــرف أوراق البنكوت التي تقــدم إليــه بالذهب، إذا عنَّ لحامليها أن يطلبوا منه ذلك ، ثم صدر للبنك حق طلبه عند الاقتضاء أن يعفى من واجب الصرف بالذهب.

فتوالت على إنجلترا أزمات اقتصادية أفقدت الجمهور ثقته بالأوراق النقدية، فتقدموا للبنك بالاستعاضة عنها ذهباً، فاستخدم البنك حقه في الامتناع عن الصرف بصفة مؤقتة بعد إشعاره الدولة بضرورة مزاولته هذا الحق، وكان ذلك في السنوات ١٨٥٧م ، ١٨٦٦، ١٩١٤م ١٩٣١م، وقد اتخذت فرنسا هذا الإجراء فيما بين عامي ١٨٤٨م، ١٨٥٩م ، واتخذته كولومبيا عام ١٨٩٥م ، والبرتغال إثر الإضرابات المالية عام ١٨٤٨م ، وإيطاليا عام ١٨٩٤م، والأرجنتين في سنتي ١٨٧٦م، ١٨٨٥م.

وفي عام ١٩٣١م أوقف في إنجلترا نظام الصرف بالذهب مطلقاً، ولا شك أن التوقف عن الصرف بالذهب معناه إطلاق يد البنك في زيادة الكمية التي يصدرها من الأوراق النقدية دون أن يكون لها غطاء عيني.

وأخذت الولايات المتحدة الأمريكية بهذا الاتجاه منذ عام ١٩٣٤م.

ومما تقدم يتضح لنا أن الغطاء العيني للأوراق النقدية ليس واجباً قانونياً أن يكون كاملاً، وإنما يكفي أن يغطى بعضه ليكون في هذه التغطية حد للجهة المختصة في الإصدار.

ويبقى علينا الجواب عن نوعية هذا الغطاء .

الواقع أنه ليس هناك قانون دولي يفرض نوعاً معيناً كغطاء للأوراق النقدية، فإذا كانت غالب الدول قد اختارت الذهب غطاءً لعملاتها الورقية فقد كانت بعض الدول تؤثر أن تغطي عملتها الورقية بسندات تجارية يمكن أن تباع في الأسواق الأجنبية في أي وقت ما، وَيُمَثِّلُ لتلك الدول بغالب الدول المرتبطة بالجنيه الإسترليني أو الدولار الأمريكي.

وقد يكون الغطاء عقاراً، كما فعلت ألمانيا؛ حيث يذكر الأستاذ ج.ف كراوذر في (كتابه الموجز في اقتصاديات النقود) ما نصه:

ففي عام ١٩٢٣م عندما انهارت ثقة الشعب الألماني في نقوده بسبب التضخم الكبير الذي مني به، وغدت الرغبة ملحة في إيجاد نقود طيبة، أصدرت السلطات الألمانية نقوداً جديدة هي المارك وجعلت الأرض الزراعية ضماناً وغطاءً لها أهـ[١].

على أي حال فسواء كان الغطاء ذهباً أو فضة أو مجوهرات أو عقاراً أو سندات مالية، فلا تعتبر الأوراق النقدية متفرعة عن هذا الغطاء، وإنما الغطاء يعني الإسهام بإحلال الثقة في نفوس المجتمع لهذه الأوراق النقدية، والحد من سلطات إصدارها من الإصدار.

على أن هذين الاعتبارين قد فقدا أهميتهما، فبالنسبة للحد من سلطات الإصدار فقد أصبحت غالب بنوك الإصدار بنوكاً حكومية أو للحكومة عليها حق الإدارة بالفعل، وبالنسبة للثقة العامة فلا يعتقد أن أحداً - وهو يتداول العملة في الداخل - يفكر فيما يحتفظ به بنك الإصدار من رصيد، خاصة وأن الرصيد لا يمارس عليه الأفراد أي حق، بعد أن أُبْطِلَ الوفاءُ بالتعهد المسجل على كل ورقة نقدية.

مما تقدم يظهر لنا ما يلي:

١/ النقد هو كل شيء يلقى قبولاً عاماً كوسيط للتبادل.

٢/ التعهد المسجل على كل ورقة نقدية بتسليم حاملها قيمتها عند الطلب بقية باقية لاعتبار كان خاصاً بالأوراق النقدية، ليس له الآن من واقع التعامل به نصيب، وإنما هو الآن يحكي ما مضى، ويعني التذكير بمسئولية الجهات المختصة تجاه قيمها، والحد من إصدارها بلا تقدير.

٣/ من الجائز وجود كميات من الأوراق النقدية عارية عن الغطاء العيني، إلا أن الغالب أن لا تزيد هذه الكميات عن ٦٥ بالمائة من مجموع الأوراق النقدية المتداولة.

(١) انظر ص٦ - ٧ الكتاب طبع مطبعة الاعتماد بمصر.

٤/ ليس متعيناً أن تكون القاعدة للورق النقدي ذهباً أو فضة؛ إذ لا مانع أن تكون من غيرهما كعقار أو أوراق مالية.

٥/ القابلية العامة للنقد من حيث هو نقد في الجملة ليس ناتجاً عن قيمة ذاتية في النقد، ولا عن وازع سلطاني بفرض التعامل به، وإنما هي الثقة العامة به كقوة شرائية مطلقة، سواء كانت هذه الثقة صادرة عن تغطيتها بالمعدن النفيس، أو عن الانقياد إلى حكم سلطاني باعتبارها، أو عن أي اعتبار آخر يضمن هذه الثقة.

هذه الأمور المستنتجة أحببنا إبرازها؛ لتكون عوناً لنا في تبرير ما نراه حقيقة لهذه الأوراق النقدية عند إيرادنا رأينا فيها.

النظريات الشرعية التي قيلت عن حقيقة الأوراق النقدية:

الواقع أن الأوراق النقدية لم تكن معروفة لدى قدماء فقهاء الإسلام؛ إذ لم تكن متداولة في عصورهم، لا في البلاد الإسلامية، ولا في البلدان المجاورة الأخرى، اللهم إلا ماقيل بأنها كانت معروفة وشائعة لدى حكام الصين وأقاليمها، وقد يكون هذا تفسيراً للقول بأن فقهاء الهند من المسلمين أول من تداول هذه الأوراق بالبحث والفتوى.

أما متأخروا الفقهاء من المسلمين، فبعد أن انتشر تداولها في البلاد الإسلامية كغيرها من بلدان العالم بحثوا حقيقتها، وفرعوا عن بحوثهم مسائل في حكم زكاتها والبيع بها ومصارفتها، إلا أن وجهات نظرهم كانت مختلفة تبعاً لاختلافهم في تصور حقيقتها ، ويمكننا أن نحصر اختلافهم في أربعة أقوال ، يمكننا أن نعتبر كل قول نظرية قائمة بذاتها بما لها من تعليل وتدليل واستلزام.

أولى هذه النظريات : النظرية السَنَدِيَّة:

هذه النظرية تقول بأن الأوراق النقدية سندات بدين على جهة إصدارها، ويوجهها أصحابها بالأدلة الآتية:

١/ التعهد المسجل على كل ورقة نقدية بتسليم قيمتها لحاملها عند طلبه.

٢/ ضرورة تغطيتها بالذهب والفضة أو بواحد منهما في خزائن مصدريها.

٣/ انتفاء القيمة الذاتية لهذه الأوراق؛ حيث إن المعتبر ما تدل عليه من العدد، لا في قيمتها الورقية بدليل التقارب في الحكم بين فئات الخمسة والعشرة مثلاً مع الفارق في القيمة الثمينة.

٤/ ضمان سلطات إصدارها قيمتها وقت إبطالها وتحريم التعامل بها.

وقد قال بهذه النظرية مجموعة من أهل العلم، وكانت عليها الفتوى لدى مشيخة الأزهر، كما يتضح ذلك من مجموعة فتاوى بها رصدتها مجلة الأزهر في كثير من أعدادها في سنواتها الأولى.

مستلزمات هذه النظرية:

إن القول بهذه النظرية يستلزم أحكاماً شرعية تظهر فيها ألوان الكلفة والمشقة، نذكر منها ما يأتي :

(أ) عدم جواز السلم بها فيما يجوز السلم فيه؛ إذ من شروط السلم المتفق عليها بين أهل العلم قبض أحد العوضين في مجلس العقد، وقبضها على رأي القائلين بسنديتها ليس قبضاً لما تحويه، وإنما بمثابة الحوالة به على مُصَدِّرِها.

(ب) عدم جواز صرفها بنقد معدني من ذهب أو فضة ولو كان يداً بيد، لأن الورقة النقدية على رأي أصحاب هذه النظرية وثيقة بدين غائب عن مجلس العقد، ومن شروط الصرف التقابض في مجلس العقد.

(ج) يعتبر التعامل بالأوراق النقدية بموجب هذه النظرية من قبيل الحوالة بالمعاطاة على الجهة التي أصدرتها، وفي القول بصحة العقود بالمعاطاة خلاف بين أهل العلم، فالمشهور في مذهب الشافعي رحمه الله عدم صحتها مطلقاً؛ لاشتراط أن يكون الإيجاب والقبول فيها لفظين ، وعلى

فرض أن القول باعتبار المعاطاة موضع اتفاق بين أهل العلم، فمن شروط الحوالة أن تكون على مليء؛ لقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الجماعة عن أبي هريرة رضي الله عنه: (مطل الغني ظلم وإذا أتبع أحدهم على مليئ فليتبع) وفي لفظ لأحمد(ومن أحيل على مليئ فليحتل).

المليئ من كان مليئاً بماله فيقدر على الوفاء، وبقوله؛ لئلا يكون مماطلاً، وببدنه لإمكان حضوره مجلس الحكم. ولا شك أن منعة السلطان وقوته تجعلانه غير مليئ بقوله وببدنه؛ لإمكان مماطلته وامتناعه عن حضور مجلس الحكم، فتعتبر الحوالة بذلك باطلة.

(د) القول باعتبارها أسناداً بديون على مُصْدِرِيهَا يخضعها للخلاف بين أهل العلم في زكاة الدين، هل تجب زكاته قبل قبضه أم بعده ؟ وبالتالي عدم وجوب زكاتها لدى من يقول بعدم وجوبها قبل قبض الدين؛ لامتناع قبض مقابل هذه السندات.

(هـ) بطلان بيوع ما في الذمة من عروض أو أثمان بهذه الأوراق؛ لكونها وثائق بديون غائبة؛ لأن ذلك من قبيل بيع الكالئ بالكالئ وقد نهى صلى الله عليه وسلم عن بيع الكالئ بالكالئ.

نقد هذه النظرية : -

الواقع أن أهم نقطة يمكن أن ترتكز عليها هذه النظرية هو التعهد المسجل على كل ورقة نقدية بدفع قيمتها لحاملها عند الطلب، فهل لهذا التعهد من واقع الأمر وحقيقته ما يسنده، حتى يعتبر بحق مبرراً كافياً بمفرده لاعتبار الأوراق النقدية أسنادا بديون على من أصدرها؟

الصحيح: أن هذا التعهد القاضي بتسليم المبلغ المرقم على الورقة النقدية لحاملها وقت الطلب ليس له من حقيقة معناه نصيب، وإنما هو نقش على ورق، فلا يختلف اثنان في أن المرء لو تقدم لمؤسسة النقد العربي السعودي أو لغيرها من البنوك المركزية المختصة بإصدار الأوراق النقدية ، لو تقدم بورقة نقدية صادرة ممن تقدم إليه طالباً منه الاستعاضة عنها بما

تحتويه من ذهب أو فضة لما وجد وفاءاً لهذا التعهد، وقد يجد من يضحك عليه لحمله هذا التعهد على حقيقته.

لقد مر بنا - فيما استعرضناه من المراحل التاريخية التي اجتازتها الأوراق النقدية حتى اكتمل نموها واستقام عودها - أن النقد الورقي بعد أن دخل طوره الرابع لم يعد للتعهد المسجل على كل ورقة منه معنى مقصود، وإنما يرجع الإبقاء على هذا التعهد إلى تأكيد مسئوليته على جهات إصداره، وعليه، فالاستدلال على القول بسنديتها بهذا التعهد في غير محله.

أما الاستدلال على سنديتها بضرورة تغطيتها جميعها بذهب أو فضة أو بهما معاً فقد مر بنا أن الحاجة إلى تغطيتها جميعها ليست مُلِّحة، وأنه يكفي تغطية بعضها - على خلاف بين بعض الدول في تعيين الجزء اللازم تغطيته- والباقي يكون غطاؤه التزاماً سلطانياً، وأن العمل على هذا جارٍ لدى غالب سلطات الإصدار، ممن لهم السبق في هذا المضمار، وكان غيرهم - بما في ذلك مجموعة دول العالم الإسلامي - مقلداً لهم في هذا الصنيع.

ثم إن التغطية لا يلزم أن تكون معدناً نفيساً من ذهب أو فضة، بل لا بأس أن تكون التغطية عيناً ذا قيمة من أوراق تجارية أو عقار أو نحو ذلك، مما تقوم عليه دعائم الاقتصاد، كالبترول - مثلاً - وفيما تقدم تفصيل لحال التغطية ومستلزماتها، يغني الرجوع إليه عن إعادته.

وعليه فما دمنا نجد أن الغالب في النقد الورقي غير مغطى بنقد معدني، وإنما غطاؤه التزام سلطاني بضمان قيمته في حال تعرضه للبطلان، فلا يظهر في هذا الدليل مجال لإسناد القول بسندية الأوراق النقدية، لا سيما بعد أن رأينا بطلان الاستدلال بالتعهد المسجل على كل ورقة.

أما انتفاء القيمة الذاتية لهذه الأوراق، وحيث إن المعتبر ما تدل عليه من العدد لا في قيمتها الورقية، فقد سبق لنا تعريف النقد بأنه: أي شيء يلقى قبولاً عاماً كوسيط للتبادل. كما سبقت لنا الإشارة إلى بعض من أقوال أهل العلم الشرعي المؤيدة لهذا التعريف. وعليه، فما دامت الأوراق النقدية

متصفة بالقابلية العامة كوسيط للتبادل ، فلا فرق بين أن تكون قيمتها في ذاتها أو في أمر خارج عنها، يؤيد هذا أن الفكر الاقتصادي يوجب على سلطات سك النقود المعدنية أن يجعلوا للنقود المعدنية قيماً أكثر من قيمها الذاتية؛ حفاظاً على بقائها، ومنعاً من صهرها سبائك معدنية.

ولتوضيح هذا نذكر المثال التالي:

الجنيه السعودي - مثلاً - يساوي أربعين ريالاً بموجب حكم سلطاني بذلك، وسبيكة ذهب بوزن الجنيه السعودي ومن عياره تساوي خمسة وثلاثين ريالاً. فالفرق بين قيمته نقداً وقيمته معدناً ليس له مقابل ذاتي، وإنما مقابله الالتزام السلطاني، فما دمنا نرى أن جزءاً من قيمة النقد المعدني ليس له مقابل إلا الالتزام السلطاني، ولم نقل بأن الزيادة على قيمته الذاتية سند على الدولة، فيبطل القول بأن الأوراق النقدية سند على الدولة، فما جاز في هذا جاز في ذلك، على أن هذا القول لا يعني انتفاء مسئولية الدولة عن الهيمنة على ثبات قيمها في حدود المستوى الاقتصادي العام، أو ضمان قيمها في حال إبطالها.

أما ضمان سلطات إصدارها قيمتها وقت إبطالها، وتحريم التعامل بها، فهذا سر اعتبارها، والثقة بتمولها وتداولها؛ إذ أن قيمتها ليست في ذاتها، وإنما هي في ضمان السلطان لها، وليس في هذا دلالة على اعتبارها أسنادا بديون على مُصَدِّرِيهَا ما دام الوفاء بسدادها نقداً معدنياً عند الطلب مستحيلاً.

على أن في القول بسنديتها من الحرج والضيق وإيقاع الناس في مشقة عظيمة في معاملاتهم ما يتنافى مع المقتضيات الشرعية، لا سيما بعد أن عم التعامل بهذه الأوراق النقدية بين الشعوب الإسلامية، وأصبحت الأوراق العملة الوحيدة الرائجة السائدة، وما عداها من أنواع النقود فقد كاد تركها كوسيط للتبادل يسلبها صفة النقد وأحكامه.

ومن الأصول العامة في الشريعة الإسلامية أن الأمر الذي لم ينص على

حكمه إذا دار بين ما يقتضي التشديد على الناس وما يقتضي التخفيف عليهم في عباداتهم ومعاملاتهم ترجح جانب التخفيف على جانب التشديد؛ لقول الله تعالى: ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾ [**الحج**: ٧٨] وقوله تعالى: ﴿ **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾ [**البقرة**: ١٨٥] وقوله تعالى: ﴿ **يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ** ﴾ [**النساء**: ٢٨] وقوله تعالى: ﴿ **رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا** ﴾ [**البقرة**: ٢٨٦].

وفي الحديث (قد فعلت) رواه مسلم، ولقوله ﷺ فيما رواه الإمام أحمد في مسنده، والنسائي، وابن ماجه عن أنس بن مالك، ورواه البخاري وغيره عن أبي موسى الأشعري: (يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا)، ولقوله ﷺ فيما أخرجه ابن حيان وابن ماجه عن أبي هريرة، وأخرجه أحمد في مسنده، والبيقهي في شعب الإيمان عن علي بن أبي طالب، وأخرجه الطبراني في الكبير عن أبي أمامة، وأخرجه البزار عن أنس، وأخرجه البخاري في الأدب المفرد عن عبد الله بن مغفل: (إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي عليه مالا يعطي على العنف) ، ولقوله ﷺ فيما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنهما : (إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف وما لا يعطي على ما سواه) ، وفي لفظ : (إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه) ، وفي الترمذي وغيره : (ما خُيِّرَ ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما).

النظرية الثانية : النظرية العَرَضِيَّة :-

هذه النظرية ترى أن الأوراق النقدية عرض من عروض التجارة ، لها ما لعروض التجارة من الخصائص والأحكام، ويوجهها أصحابها بتوجيهات نلخصها فيما يلي:

(أ) الورق النقدي مال متقوم مرغوب فيه، ومدخر يباع ويشترى، وتخالف ذاته ومعدنه ذات الذهب والفضة ومعدنهما.

(ب) الورق النقدي ليس بمكيل ولا موزون، وليس له جنس من الأجناس الربوية الستة، المنصوص عليها في حديث عبادة بن الصامت وغيره حتى تلحق به وتقاس عليه.

(ج) ما كتب عليها من تقدير قيمتها وتعيين اسمها يعتبر أمراً اصطلاحياً مجازياً، لا تخرج به عن حقيقتها من أنها مال متقوم ليست من جنس الذهب ولا الفضة ولا غيرهما من الأموال الربوية.

(د) انتفاء الجامع بين الورق والنقد المعدني في الجنس والقدر ، أما الجنس فالورق النقدي قرطاس ، والنقد المعدني نفيس من ذهب أو فضة أو غيرهما من المعادن، وأما القدر فالنقد المعدني موزون، أما القرطاس فلا دخل للوزن ولا للكيل فيه.

مستلزمات هذه النظرية :-

إن القول بعرضية النقود الورقية يستلزم الأحكام الآتية :

١/ عدم جواز السلم بها لدى من يقول باشتراط أن يكون أحد العوضين نقداً من ذهب أو فضة أو غيرهما من أنواع النقد؛ لأن الأوراق النقدية بمقتضى هذه النظرية ليست أثماناً ، وإنما هي عروض.

٢/ عدم جريان الربا بنوعيه فيها، فلا بأس من بيع بعضها ببعض متفاضلاً، فيجوز بيع العشرة بخمسة عشر أو أقل أو أكثر، كما يجوز بيع بعضها ببعض ، أو بثمن من الأثمان الأخرى، كالذهب أو الفضة أو البرونز أو غيرها من المعادن النقدية نسيئة.

٣/ عدم وجوب الزكاة فيها ما لم تعد للتجارة؛ لأن من شروط وجوب الزكاة في العروض إعدادها للتجارة.

نقد هذه النظرية : -

الواقع أن الإفراط والتفريط تمثلا بوضوح في نظريتي السَّنَدِيَّة والْعَرَضِيَّة. فإذا كان في القول بسندية الأوراق النقدية من التضييق والإحراج والمشقات ما يتنافى مع يسر الإسلام وقواعده العامة في ذلك، ففي القول بعرضية الأوراق النقدية تفريط لا حد له ، وذلك بفتح أبواب الربا على مصاريعها ، وإسقاط الزكاة عن غالب الأموال المتمولة في وقتنا هذا.

يتضح التفريطُ وتظهر بشاعةُ هذه النظرية وَتَعَيُّنُ إنكارها والبراءةُ منها من حكمها على المثال الآتي:

رجل مسلم يملك مليون جنيه إسترليني، أودعه أحد المصارف بفائدة قدرها ٨٪ ، لم يقصد بهذا المبلغ التجارة وإنما يريده باقياً عند البنك بصفة مستمرة على أن يأخذ فائدته ليقوم بصرفها على نفسه في شؤون حياته مثلاً. **فلا بأس على مذهب هذه النظرية بصنيعه هذا؛ لأن هذا المبلغ ليس نقداً فيجري فيه الربا، ولا زكاة فيه لكونه عرضاً لم يقصد به التجارة.**

أيّ تفريط أبلغ من إسقاط أحد أركان الإسلام من نوع من الأموال يعتبر أبرز مال تتمثل فيه الثمنية أتم تمثيل وأوضحه؟ وأيّ تفريط أبلغ من رفع الربا عن نقد يعتبر الآن النقد الوحيد في هذه الحياة أو يكاد؟

لا شك أن هذه النظرية وما تستلزمه من أحكام مثار إنكار، وَحُقَّ لمن أنكرها أن يبالغ في إنكارها.

بعد هذا نعود إلى مناقشة استدلال أصحاب هذه النظرية لنرى، هل فيها ما يبرر القول بسقوط الزكاة ، وبانتفاء الربا بنوعيه عن الأوراق النقدية التي هي الآن نقد العالم وأثمانهم ومنهم العالم الإسلامي؟

يقولون بأن الورق النقدي عرض من العروض. ونحب قبل نقاش هذه العبارة أن نحرر فيها محل النزاع ، فجنس الورق بغض النظر عن أنواعه مال متقوم، مدخر مرغوب فيه يباع ويشترى، وينتفع به في الكتابة وحفظ الأشياء ونحو ذلك من أنواع الانتفاعات الأخرى، وهو لا شك بهذا الاعتبار عرض من

أجناس العروض له حكمها، وإنما محل النقاش فيما إذا عمدت الجهات المختصة إلى نوع من جنس الورق، فأخرجت للناس منه قصاصات قصيرة مشغولة بالنقش والصور والكتابات ، وقررت التعامل بها كنقد ، وتلقاها الناس بالقبول.

فلا شك أن هذا النوع من الورق، قد انتقل عن جنسه باعتبار، وانتفى عنه حكم جنسه لذلك الاعتبار، لانتفاء فوائد الانتفاع به كورق يكتب فيه وتحفظ فيه الأشياء، فإذا كان الناس يحرصون على الحصول عليه ، ويرضونه ثمناً لسلعهم سواء كانت عينية أم خدمات، فليس لأنه مال متقوم مرغوب فيه بعد تقطيعه قصاصات صغيرة مشغولة بالنقش والكتابة والصور، وإنما لأنه انتقل إلى جنس ثمني، بدليل فقده قيمته كلياً في حال إبطال السلطان التعامل به.

ثم على فرض بقاء قيمته الذاتية فهل كل مال مدخر مرغوب فيه عرض من العروض التي لا يجري فيها الربا ، ولا تجب فيها الزكاة إلا بنية التجارة؟ أليس كل من الذهب والفضة مالاً مدخراً مرغوباً فيه ومع هذا فوجوب الزكاة في كل منهما إذا بلغ نصاباً ، وجريان الربا بنوعيه فيهما محل اتفاق بين أهل العلم؟.

قد يقال: إن الذهب والفضة قد نص على وجوب الزكاة فيهما ولو لم يعدا للتجارة، وعلى جريان الربا بنوعيه فيهما.

ويجاب عن هذا بأن القياس لدى جمهور علماء الإسلام دليل شرعي تثبت به الأحكام، فقياس ما تحققت فيه علتهما قياس صحيح يجعله في حكم ما نص عليه.

أما مخالفة ذاته ومعدنه ذاتهما ومعدنهما فهل لهذه المخالفة تأثير في انتفاء حكمها عنه؟

الواقع أن الجواب عن ذلك فرع عن تحقيق القول في علة الربا فيهما، هل هي - أعني العلة - راجعة لذاتهما ومعدنهما، أو لوزنهما فتتحقق

المخالفة ويختلف حكمها عن حكم الورق النقدي، أو للثمنية فيهما كما هو رأي المحققين من العلماء، فينتفي الفارق المؤثر لاتحادهما في الثمنية؟

على أي حال فلعلة الربا في النقدين من بحثنا هذا نصيب، سنجد فيه الجواب -إن شاء الله -عن القول بأن الورق النقدي ليس بمكيل ولا موزون، وليس له جنس من الأجناس الربوية الستة المنصوص عليها حتى يلحق به ويقاس عليه.

أما القول بأن قيمتها النقدية وتعيين اسمها اصطلاح مجازي، لا تخرج بها عن حقيقتها، من أنها مال متقوم ليس له جنس الذهب ولا الفضة ولا غيرهما من الأموال الربوية، فقد كفانا مؤونة الرد على هذه الشبهة فضيلة الشيخ عبد الله بن بسام في معرض رده على فتوى القول بعرضيتها المنشور في جريدة حراء بتاريخ ١٣٧٨/٦/١٠هـ حيث قال فضيلته:

وإذا دخلنا مع الشيخ في بحث أسماء هذه الأوراق وجدنا أنها حقيقة عرفية؛ لأن الحقائق ثلاث : لغوية وشرعية وعرفية. وتسمية هذه الأوراق بالريال أو الجنيه أو الدينار حقائق عرفية لا مجازية، لا سيما في وقتنا هذا الذي اختفى فيه الذهب والفضة من الإسهام ، وأصبح الاسم الحقيقي، والعرف الذهني لا ينصرف إلا إلى هذه الأوراق، فحملت هذه الأسماء حقائق عرفية لا مجازية؛ لأن الحقيقة العرفية اصطلاح خاص كالفاعل عند النحاة هذا، إذا اعتبرنا الأسماء والاصطلاحات، والحق أن العبرة بالحقائق والمعاني؛ لأنها المقصودة والمنشودة، وهي أنها ليست عروضاً، ولا تمت إلى العروض بصلة؛ لأنه ليس بينها وبين العروض مناسبة واحدة يمكن أن يتكأ عليها. أ هـ.

بقي الجواب عن انتفاء الجامع بينهما جنساً وقدراً ، وأما اختلافهما جنساً - أعني اختلاف الأوراق النقدية عن النقدين الذهب والفضة - فالحكم في ذلك ما قاله ﷺ : (فإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد)، وأما اختلافهما قدراً فالجواب عنه فرع عن التحقيق في علة الربا في النقدين، وسيظهر لنا ذلك- إن شاء الله- عند بحثه في موضعه.

النظرية الثالثة : نظرية إلحاقها بالفلوس:-

هذه النظرية ترى أن الأوراق النقدية كالفلوس في طروء الثمنية عليها، فما ثبت للفلوس من أحكام في الربا والزكاة والسلم ثبت للأوراق النقدية مثلها ، وقد قال بهذه النظرية مجموعة كبيرة من أفاضل العلماء، ويعتبر القائل بها في الجملة وسطاً بين القائلين بالنظرية السندية والقائلين بالنظرية العرضية ، ولأصحابها توجيهات يحسن بنا أن نذكر بعضاً منها، ليرد ما لم يذكر إليها ، ولتتضح معالم القول بهذه النظرية؛ لنتمكن من مناقشة ما يحتاج إلى النقد والنقاش .

ولنكتف بما ذكره فضيلة الشيخ عبد الله بن بسام في معرض رده على القائلين باعتبارها عروضاً مما تقدمت الإشارة إليه:

والحق: أن الورق (الأنواط) بأنواعها فيها شبه قوي من النقدين الذهب والفضة، وفيها شبه أيضاً من بيع الصكوك التي فيها الديون وفيه بعد، ولكن شبهها بالقروش (النيكل) ونحوها أقوى وأقرب؛ لأنها بنفسها ليست ذهباً ولا فضة، وإنما هي أثمان تتغير كما تتغير القروش بالكساد والرواج وتقرير الحكومات، أما الذهب والفضة فمقصودان لذاتهما والرغبة فيهما، وأما القروش والورق فبجعل الحكومات لهما، فتشابها أيضاً من هذه الوجهة، فإذا كان الورق بالقروش أشبه وبه أولى فالأحسن أن تلحق به، وأن تعطى حكمه، وحكم القروش معروف عند العلماء السابقين ، فإن الصحيح في مذهب الإمام أحمد أن القروش يجري فيها ربا النسيئة، ولا يجري فيها ربا الفضل، فكذلك يجرى مجراها الورق بأنواعها، فيجوز بيع بعضها ببعض، وبيع شيء منها بأحد النقدين، سواء كان بما قدرت به أو أقل أو أكثر بشرط التقابض في مجلس العقد، ولا يصح بيع بعضها بعض، وبيع شيء منها بأحد النقدين إلى أجل، أو بحلي لم يقبض؛ لأنه يجرى فيها ربا النسيئة. أ هـ

ومن أراد الاستزادة من أقوال أهل هذا القول فيمكنه الرجوع إلى كتابنا

الورق النقدي ..

مستلزمات هذه النظرية :-

الواقع: أن أصحاب القول بإلحاق الأوراق النقدية بالفلوس يقصدون ما قصده كثير من أهل العلم من التفريق في الحكم بينها وبين النقدين، إلا أنهم ليسوا على وفاق في التفريق، فبعضهم كان في تفريقه معتدلاً في الجملة، فأعطى الفلوس حكم النقدين في جريان ربا النسيئة فيها؛ لاتفاقها معهما في الثمنية، ومنع جريان ربا الفضل فيها بحجة أنها ليست كالنقدين من كل وجه، وبعضهم أبعد النجعة في التفريق؛ حيث كانوا يرون أن الفلوس وما أُلحق بها ليست أموالاً زكوية ولا ربوية فلا زكاة فيها إلا بنية التجارة، ولا بأس ببيع بعضها ببعض أو بغيرها من جنسها من الأثمان متفاضلاً ونسيئة.

نقد هذه النظرية: -

تقدم لنا أن القائلين بإلحاق الأوراق النقدية بالفلوس فريقان فريق التقى مع القائلين باعتبارها عروضاً وجهاً لوجه، فسلب عن الفلوس وما أُلحق بها من الأوراق النقدية مستلزمات الثمنية من زكاة بغير نية التجارة ، وجريان الربا بنوعيه فيها، وللالتقائه معهم في هذه النتيجة الخاطئة في اعتقادنا، فقد كفانا رداً عليه ما رددنا به على القائلين بالعرضية.

أما الفريق الآخر فلا شك أنه أقرب الأقوال إلى الإصابة في نظرنا، وإذا كان لنا معه نقاش، فَنِقَاشُنَا معه أن الحل الوسط في إعطاء الفلوس حكم النقدين في جريان ربا النسيئة فيها كما يجرى فيهما، وإعطائها حكم العروض في منع ربا الفضل فيها كما يمتنع جريانه في العروض يحتاج إلى ما يسنده نقلاً أو عقلاً.

مع أن أصحاب هذا القول يستطيعون أن يجيبوا عن هذا الاعتراض: بأن الفلوس لها عاملان يتجاذبانها، عامل أصلها وهو العرض، وعامل واقعها بعد الرواج وهو الثمنية؛ ولتعادل قوة العاملين بقيت الفلوس وسطاً بين

العرضية والنقدية.

إلا أن هذه الإجابة مردودة بأن التوسط في الحكم على الشيء إذا كان له جهتان مختلفتا الحكم تتنازعانه مراعى فيها الاحتياط؛ وللحفاظ على الضروريات الخمس التي هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال . ومثال ذلك: ما رواه الجماعة إلا الترمذي عن عائشة رضي الله عنهما قالت: (اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة إلى رسول الله ﷺ فقال سعد: يا رسول الله ابن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إليَّ أنه ابنه، انظر إلى شبهه. وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يا رسول الله ولد على فراش أبي، فنظر رسول الله ﷺ إلى شبهه فرأى شبهاً بَيِّناً بعتبة، وقال: هو لك يا عبد بن زمعة؛ الولد للفراش، وللعاهر الحجر، واحتجبي منه ياسودة بنت زمعة، قال: فلم ير سودة قط).

فألحقه ﷺ بصاحب الفراش؛ اتباعاً للأصل ، وألحقه بغير الفراش من جهة المحرمية؛ لوضوح شبهه بغيره احتياطياً، فهذا توسط لم يترتب عليه انتهاك محظور ، وإنما فيه مراعاة للحفاظ على إحدى الضروريات الخمس وهى النسل، بخلاف إعطاء الفلوس الرائجة حكم ما انتقلت عنه من منع ربا الفضل فيها، فهو فتح باب الذريعة إلى ربا النسيئة، ثم على فرض صحة التفريق في الحكم بين الفلوس والنقدين الذهب والفضة؛ فإن في إلحاق الأوراق النقدية بالفلوس- مع أن في الأوراق النقدية مزيد اختصاص والتصاق بالنقدين- نظراً؛ إذ لا شك أن بينهما فروقاً تتضح فيما يأتي :

١/ الأوراق النقدية بحكم وضعها الراهن موغلة في الثمنية إيغالاً تقصر دونه الفلوس.

٢/ في انتقال الأوراق النقدية عن أصلها العرضي إلى الثمنية قوة أفقدتها القدرة على رجوعها إلى أصلها في حال إبطالها، بخلاف الفلوس فهي إذا كسدت، أو أبطل السلطان التعامل بها، فلها قيمة في نفسها أشبه سائر العروض.

٣/ الأوراق النقدية في غلاء قيمتها كالنقدين، بل إن بعضاً من الورق النقدي يعجز عن اللحاق بقيمته أكبر قطعة نقدية من ذهب وفضة.

٤/ تستخدم الفلوس في تقييم المحقرات من السلع ، وهذه المحقرات مما تعم الحاجة إليها، فالتخفيف في أحكامها أمر حاجي تقتضيه المصلحة العامة كالعرايا والتجاوز عن يسير الغرر والجهالة، ولعل هذا وجه صالح للتعليل به في منع جريان ربا الفضل فيها.

٥/ نظراً لتفاهة قيمة الفلوس فإن الصفقات ذات القيمة العالية لا تتم بها، وإنما تتم بالنقدين أو بالأوراق النقدية، والربا في الغالب لا يكون إلا في صفقات ذات قيمة عالية نسبياً.

فهذه فروق لها أثرها الواضح في إعطاء الأوراق النقدية مزيد فضل على الفلوس، وفي إعطاء ما تقتضيه هذه الزيادة وما تستلزمه هذه الآثار من أحكام ونتائج.

النظرية الرابعة : النظرية الْبَدِيلَة :-

هذه النظرية تعني أن الأوراق النقدية بدل لما استعيض بها عنه ، وهما النقدان الذهب والفضة ، وللبدل حكم المبدل منه مطلقاً.

ويوجهها أصحابها بأن هذه الأوراق النقدية قائمة في الثمنية مقام ما تفرعت عنه من ذهب وفضة، حَالَّةُ محلها، جَارِيَةُ مجراها، معتمدة على تغطيتها بما تفرعت عنه منهما، والأمور الشرعية بمقاصدها ومعانيها لا بألفاظها ومبانيها.

يؤيد القول بثمنيتها أنها إذا زالت عنها الثمنية أصبحت مجرد قصاصات ورق، لا تساوي بعد إبطالها قرشاً مما كانت تساويه قبل الإبطال ، فلها حكم النقدين مطلقاً؛ لأن ما ثبت للمبدل يثبت للبدل.

مستلزمات هذه النظرية :-

تستلزم هذه النظرية مستلزمات نذكر منها ما يأتي :

١/ جريان الربا بنوعيه في الأوراق النقدية.

٢/ ثبوت الزكاة فيها متى بلغت قيمتها مائتي درهم فضة، أو عشرين مثقالاً ذهباً، إذا استكملت شروط وجوب الزكاة في النقدين، مع ملاحظة أن ما كان بدلاً عن ذهب فلا تجب زكاته حتى تبلغ ثمنيته نصاب الذهب، وما كان بدلاً عن فضة فلا تجب زكاته حتى تبلغ ثمنيته نصاب الفضة.

٣/ جواز السلم بها.

٤/ اعتبارها- بغض النظر عن أشكالها وأسمائها وجنسياتها- متفرعة عن جنسين هما الذهب والفضة، فما كان عن ذهب فله حكم الذهب، وما كان عن فضة فله حكم الفضة.

٥/ إذا اتفق نوعان من الورق النقدي متفرعان عن ذهب أو فضة يمتنع التفاضل بينهما.

ولنضرب لذلك مثلين : أحدهما نفرض أن الريال السعودي والليرة اللبنانية متفرعان عن فضة فتمتنع مصارفتهما إلا بشرط تساويهما في القيمة. والمثل الثاني أن الجنيه الإسترليني والدينار الكويتي متفرعان عن ذهب فتمتنع مصارفتهما إلا بشرط تساويهما في القيمة.

٦/ إذا اتفق جنسان من الورق النقدي أحدهما متفرع عن ذهب والثاني متفرع عن فضة جاز فيهما التفاضل إذا كان يداً بيد.

نقد هذه النظرية :-

الواقع: أن هذه النظرية أقرب النظريات إلى الصواب، وإذا كان لنا عليها ملاحظة فعلى ما اعتمد عليه القائلون بها، من أن هذه الأوراق النقدية متفرعة عن ذهب أو فضة، مخزون ما تفرعا عنه في خزائن مُصْدِرِيهَا ، فقد مر بنا أن جهات إصدار الأوراق النقدية بعد أن اجتازت الأوراق النقدية عدة مراحل في حياتها الثمنية، وبلغت من الثقة والاطمئنان مرتبة جعلت الناس لا

يسألون عن غطائها، لم يروا أنفسهم ملزمين بتغطية كاملها بما تقدر به، وإنما يكفي تغطية نسبة مقبولة منها، والباقي يعتبر أوراقاً وثيقية بمعنى أن الجهة التي سنت التعامل بها ملزمة بضمان قيمتها، ثم إن غطاءها لا يلزم أن يكون ذهباً أو فضة ، بل قد يكون عقاراً كما فعلت ألمانيا بغطاء عملتها مما مرت الإشارة إليه، وقد يكون أوراقاً مالية ذات قيمة كما هو الحال بالنسبة لغالب دول منطقة الإسترليني.

وعليه: فحيث كانت هذه النظرية مبنية على أن الورق النقدي مغطى كامله بذهب أو فضة، وحيث إن الواقع خلاف ذلك، وأن غالب الأوراق النقدية مجرد أوراق وثيقة قيمتها مستمدة من سن الدولة التعامل بها، وتلقي الناس إياها بالقبول، وأن القليل المغطى لا يلزم أن يغطى بالذهب أو الفضة، بل قد يغطى بغيرهما من عقار أو أوراق مالية، كما مر ذكر الشواهد على ذلك، فقد ظهر لنا أن هذه النظرية تفتقر إلى ما يسندها من دنيا الواقع.

علة الربا في الأثمان :-

لقد اختلف العلماء في تعليل تحريم الربا في الذهب والفضة، نتيجة اختلاف مفاهيمهم في حكمة تحريمه فيهما، فمن تعذر عليه إقامة دليل يرضاه على حكمة التحريم قصر العلة فيهما مطلقاً، سواء أكانا تبرا أو مسكوكين أو مصنوعين. وهذا مذهب أهل الظاهر ونفاة القياس وابن عقيل من أصحابنا؛ حيث إنه يرى العلة فيهما ضعيفة لا يقاس عليها ، فلا ربا عند هؤلاء في الفلوس ولا في الأوراق النقدية ، ولا في غيرهما مما يعد نقداً، والأمر في تحريم الربا فيهما عندهم أمر تعبدي.

وغير أهل الظاهر فهموا للتحريم حكمة تتفق مع مراعاة الشريعة تحقيق العدل والرحمة والمصلحة بين العباد في الأحكام، وتتفق مع ما لهذه الشريعة من شمول واستقصاء، فاعتبروا النص على جريان الربا بنوعيه في الذهب والفضة من قبيل التمثيل بهما؛ لما ينتج التعامل به في حال التفاضل أو الإنظار من الفساد والظلم والقسوة بين العباد، فاستخرجوا مناطاً تنضبط به قاعدة ما يجرى فيه الربا.

إلا أنهم اختلفوا في تخريج المناط:

- فذهب بعضهم إلى أن علة الربا في النقدين الوزن، فطردوا القاعدة في جريان الربا في كل ما يوزن. كالحديد، والنحاس، والرصاص، والصفر، والذهب، والفضة، والصوف، والقطن، والكتان، وغيرها. وهذا هو المشهور عن الإمام أحمد، وهو قول النخعي والزهري والثوري وإسحاق وأصحاب الرأي.

وقد اختلفوا فيما أخرجته الصناعة عن الوزن- ما لم يكن ذهباً أو فضة- كاللجم والإبر والأسطال والقدور والسكاكين، والألبسة من قطن أو حرير أو كتان، وكالفلوس فذهب جمهورهم إلى عدم جريان الربا فيها.

-وذهب بعض العلماء إلى أن علة الربا في الذهب والفضة غلبة الثمنية. وهذا الرأي هو المشهور عن الإمامين مالك والشافعي، فالعلة عندهما في الذهب والفضة قاصرة عليهما. والقول بالغلبة: احتراز عن الفلوس إذا راجت رواج النقدين، فالثمنية عندهما طارئة عليها؛ فلا ربا فيها.

-وذهب فريق ثالث إلى أن العلة فيهما مطلق الثمنية. وهذا القول إحدى الروايات عن الإمام مالك وأبي حنيفة وأحمد. قال أبو بكر: روى ذلك عن أحمد جماعة ، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وغيرهما من محققي العلماء.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع فتاواه ما نصه[(١)]:

والمقصود هنا الكلام في علة الربا في الدنانير والدراهم ، والأظهر أن العلة في ذلك هو الثمنية لا الوزن، كما قاله جمهور العلماء ... إلى أن قال : والتعليل بالثمنية تعليل بوصف مناسب، فإن المقصود من الأثمان أن يكون معياراً للأموال يتوصل بها إلى معرفة مقادير الأموال، ولا يقصد الانتفاع بعينها ، فمتى بيع بعضها ببعض إلى أجل قصد بها التجارة التي تناقض مقصود الثمنية، واشتراطُ الحلول و التقابض فيها هو تكميل لمقصودها من

(١) انظر الجزء التاسع والعشرين من الفتاوى ص ٤٧٣، ٤٧٤ طبع مطابع الرياض.

التوصل بها إلى تحصيل المطالب؛ فإن ذلك إنما يحصل بقبضها لا بثبوتها في الذمة، مع أنها ثمن من طرفين ، فنهى الشارع أن يباع ثمن بثمن إلى أجل فإذا صارت الفلوس أثماناً صار فيها المعنى، فلا يباع ثمن بثمن إلى أجل. أ هـ.

نقاش هذه الآراء :-

لقد استعرضنا بصورة سريعة ومختصرة جداً آراء العلماء في مناط الربا في النقدين: (الذهب والفضة)، دون مناقشة أيّ من هذه الآراء ، ونحب الآن مناقشة هذه الآراء؛ لتظهر لنا حقيقتها، وليترجح لنا منها ما يتفق مع حكمة حظر الربا على الأمة الإسلامية؛ ليكون لنا عوناً ومبرراً في توجيهنا ما نراه حقيقة الأوراق النقدية.

لقد أورد بعض أهل العلم على القائلين بالوزن علة لجريان الربا في النقدين إيرادا، ملخصه: أن العلماء متفقون على جواز إسلام النقدين في الموزونات ، وهذا بيع موزون بموزون إلى أجل ، وفي جواز ذلك نقض للعلة. قال أبو محمد عبد الله بن قدامة رحمه الله في المغني في معرض توجيهه قول القائلين بالثمنية(١):

ولأنه لو كانت العلة في الأثمان الوزن لم يجز إسلامهما في الموزونات؛ لأن أحد وصفي علة ربا الفضل يكفي في تحريم النسأ. أ هـ

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع فتاواه في معرض توجيهه القول بالثمنية(٢):

ومما يدل على ذلك اتفاق العلماء على جواز إسلام النقدين في الموزونات، وهذا بيع موزون بموزون إلى أجل، فلو كانت العلة الوزن لم يجز هذا. والمنازع يقول: جواز هذا استحسان، وهو نقيض للعلة، ويقول: إنه جوَّز هذا للحاجة مع أن القياس تحريمه . أ هـ

وقال ابن القيم رحمه الله في كتابه (إعلام الموقعين) في معرض توجيهه القول بالثمنية وتصحيحه ما نصه(٣):

(١) انظر الجزء الرابع من المغني ص٤ طبع مطبعة المنار بمصر الطبعة الثالثة.
(٢) انظر الجزء التاسع والعشرين من الفتاوى ص ٤٧١ طبع مطابع الرياض.
(٣) انظر الجزء الثاني ص ١٣٧، طبع مطبعة السعادة بمصر.

فإنهم أجمعوا على جواز إسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد ونحوهما، فلو كان النحاس والحديد ربويين لم يجز بيعهما إلى أجل بدراهم نقداً؛ فإن ما يجري فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النسأ، والعلة إذا انتقضت من غير فرق مؤثر دل على بطلانها، وأيضا فالتعليل بالوزن ليس فيه مناسبة فهو طرد محض . اهـ

وقد أجاب القائلون بهذا- من الحنابلة عن إيراد اتفاق العلماء على جواز إسلام النقدين في الموزونات مع أنه بيع موزون بموزون إلى أجل- باستثناء هذه الجزئية من القاعدة للحاجة الماسة إلى الإسلام بأحد النقدين، فقالوا: بجريان ربا النسيئة في كل جنسين اتفقا في علة ربا الفضل ليس أحدهما نقداً.

أما الحنفية فوضعوا قيداً؛ ليدفعوا به هذا الاعتراض، فقالوا: بجريان ربا النسيئة في كل جنسين اتفقا في علة ربا الفضل وطريقته. وقالوا: إن مسألة السلم لا تنقض قاعدتنا؛ حيث إن النقدين موزونان بالميزان، وأما ما يسلم فيه مما يوزن فوزنه بالقبان، فاختلف الميزان فجاز(١).

ولا يخفى ما في هذا القيد من تكلف ظاهر.

وَأُوردَ أيضاً على القائلين بالوزن علة لجريان الربا في النقدين إيرادُ آخرُ، ملخصه: أن حكمة تحريم الربا ليست مقصورة على ما يوزن، بل هي متعدية إلى غيره مما يعد ثمناً، كالفلوس والورق النقدي، بل إن الظلم المراعى إبعاده في تحريم الربا في النقدين واقع في التعامل بالورق النقدي وبشكل واضح في غالبه، تتضاءل معه صورة الظلم الواقع في التعامل بالذهب والفضة متفاضلاً في الجنس، أو نسيئة في الجنسين؛ نظراً لارتفاع القيمة الثمنية في بعضها، كفئات المائة ريال والألف دولار.

فليس التعليل بالوزن جامعاً لأجزاء ما يجري فيه الربا من أنواع الأثمان، فَتَعَيَّنَ المصير إلى مناط جامع مانع.

أما القائلون بغلبة الثمنية علة لجريان الربا في النقدين، فَأُوردَ عليهم أن العلة عندكم قاصرة على النقدين الذهب والفضة، والعلة القاصرة لا يصح التعليل بها في اختيار أكثر أهل العلم.

قال النووي في مجموعه شرح المهذب في معرض سياقه الرد على الشافعية لقولهم بالعلة القاصرة(٢):

(١) انظر الجزء الخامس من بدائع الصنائع للكاساني ص ١٨٦ طبع مطبعة الجمالية بمصر.
(٢) انظر الجزء التاسع من المجموع ص٥٤٤ طبع مطبعة العاصمة بمصر.

وعندكم في العلة القاصرة وجهان لأصحاب الشافعي: أحدهما: أنها فاسدة لا يجوز التعليل بها لعدم الفائدة فيها؛ فإن حكم الأصل قد عرفناه، وإنما مقصود العلة أن يلحق بالأصل غيره.

والوجه الثاني: أن القاصرة صحيحة ولكن المتعدية أولى، قالوا: فعلتكم مردودة على الوجهين؛ لأن حكم الذهب والفضة عرفناه بالنص، قالوا: ولأن علتكم قد توجد ولا حكم، وقد يوجد الحكم ولا علة، كالفلوس بخراسان وغيرها، فإنها أثمان ولا ربا فيها عندكم. والثاني كأواني الذهب والفضة، يحرم الربا فيها مع أنها ليست أثماناً . أ هـ .

وَأُورِدَ عليهم أيضاً ما أُورِدَ على القائلين بالوزن علة: من أن حكمة تحريم الربا ليست مقصورة على النقدين، بل تتعداهما إلى غيرهما من الأثمان، كالفلوس والورق النقدي إلى آخر الاعتراض المتقدم قريباً .

أما القائلون بأن علة الربا في النقدين مطلق الثمنية فقد استخرجوا مناطاً جامعاً مانعاً متفقاً مع الحكمة في جريان الربا في الذهب والفضة.

وما ذكره ابن مفلح رحمه الله في كتابه (الفروع) من قوله: بأنها علة قاصرة لا يصلح التعليل بها في اختيار الأكثر منقوضة طرداً بالفلوس؛ لأنها أثمان ، وعكساً بالحلي.

فهذا الإيراد لا يتجه إلاّ على القائلين بغلبة الثمنية، أما القائلون بمطلق الثمنية فلم يخرجوا الفلوس الرائجة عن حكم النقدين، بل اعتبروها نقداً يجري فيها الربا بنوعيه، كما يجري الربا بنوعيه في الذهب والفضة.

كما أنهم لم يقولوا بجريان الربا في الحلي المصنوع من الذهب أو الفضة؛ لأن الصناعة قد نقلته من مادة ثمنية إلى جنس السلع والثياب، ولهذا لا تجب فيه الزكاة على القول المشهور، مع أنه من مادة الذهب والفضة. كما أنه قد يُورِدُ مُورِدُ اعتراضاً على القائلين بمطلق الثمنية: بأن إجماع العلماء منعقد على جريان الربا بنوعيه في الذهب والفضة، سواء

أكانا سبائك أو مسكوكين ، فما سك منهما نقداً فلا إشكال في جريان الربا فيه؛ لكونه ثمناً ، وإنما الإشكال في جريان الربا بنوعيه في سبائكهما، مع أنهما في حال كونهما سبائك ليسا ثمناً.

إلا أنه يمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض: بأن الثمنية في الذهب والفضة موغلة فيهما، وشاملة لسبائكهما ومسكوكهما، بدليل أن السبائك الذهبية كانت تستعمل نقداً قبل سكها نقوداً ، وقد كان تقدير ثمنيتها بالوزن ، ومن ذلك ما رواه الخمسة وصححه الترمذي عن سويد بن قيس . قال : (جلبت أنا ومخرمة العبدي بزا من هجر فأتينا به مكة فجاءنا رسول الله ﷺ يمشي فساومنا سراويل فبعناها ، وثَمَّ رجل يزن بالأجرة فقال له : زن وأرجح) . ومثله حديث جابر في بيعه جمله على رسول الله ﷺ حينما قال: (يا بلال اقضه وزده، فأعطاه أربعة دنانير وزاده قيراطاً).

وقد أشارشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلى هذا، فجاء في مجموع الفتاوى[١]:

إن الناس في زمن الرسول ﷺ كانوا يتعاملون بالدراهم والدنانير تارة عدداً وتارة وزناً . أ هـ

ويمكن أن يجاب بما ذكره ابن القيم رحمه الله في كتابه إعلام الموقعين في معرض توجيهه جريان الربا في الأصناف الستة الواردة في حديث عبادة بن الصامت وغيره فقال[٢]:

وسر المسألة: أنهم منعوا من التجارة في الأثمان بجنسها؛ لأن ذلك يفسد عليهم مقصود الأثمان ، ومنعوا من التجارة في الأقوات بجنسها؛ لأن ذلك يفسد عليهم مقصود الأقوات. وهذا المعنى بعينه موجود في بيع التبر والعين؛ لأن التبر ليس فيه صنعة يقصد لأجلها، فهو بمنزلة الدراهم التي قصد الشارع ألا يفاضل بينها؛ ولهذا قال: تبرها وعينها سواء؟ أ هـ

ولابن القيم رحمه الله توجيه رائع للتعليل بالثمنية يحسن بنا ونحن نرى أن التعليل بالثمنية أصوب الأقوال وأصحها أن نذكره كختام لبحثنا هذا . قال رحمه الله في كتابه إعلام الموقعين ما نصه[٣]:

(١) انظر: الجزء التاسع عشر صفحة ٢٤٨ طبع مطابع الرياض.
(٢) انظر: الجزء الثاني من الأعلام صفحة ١٤٠ طبع مطبعة السعادة بمصر.
(٣) انظر: الجزء الثانى من الاعلام ص١٣٧ طبع مطبعة السعادة بمصر.

وأما الدراهم والدنانير فقالت طائفة: العلة فيهما كونهما موزونين، وهذا مذهب أحمد في إحدى الروايتين عنه، ومذهب أبي حنيفة.

وطائفة قالت: العلة فيهما الثمنية. وهذا قول الشافعي ومالك وأحمد في الرواية الآخرى . وهذا هو الصحيح بل الصواب.

فإنهم أجمعوا على جواز إسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد وغيرهما. فلو كان النحاس والحديد ربويين لم يجز بيعهما إلى أجل بدراهم نقداً؛ فإن ما يجري فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النسأ، والعلة إذا انتقضت من غير فرق مؤثر دل على بطلانها. وأيضا فالتعليل بالوزن ليس فيه مناسبة فهو طرد محض بخلاف التعليل بالثمنية، فإن الدراهم والدنانير أثمان مبيعات. والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً، لا يرتفع ولا ينخفض؛ إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع ، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة ، وذلك لا يكون إلا بثمن تُقَوَّمُ به الأشياء، ويستمر على حالة واحدة ولا يُقَوَّمُ هو بغيره؛ إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض، فتفسد معاملات الناس - إلى أن قال - : فلو أبيح ربا الفضل في الدراهم والدنانير، مثل أن يعطي صحاحاً ويأخذ مكسرة، أو خفافاً ويأخذ ثقالاً أكثر منها لصارت متجراً ، وجر ذلك إلى ربا النسيئة فيها ولا بد. فالأثمان لا تقصد لأعيانها بل يقصد التوصل بها إلى السلع ، فإذا صارت في نفسها سلعاً تقصد لأعيانها، فسد أمر الناس ، وهذا معنى معقول يختص بالنقود، ولا يتعدى إلى سائر الموزونات. أ هـ

حكمة الربا في النقدين:

يحسن بنا قبل أن نلتمس حكمة جريان الربا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة، أن نذكر كلمة موجزة في معنى الربا من الناحيتين اللغوية والاصطلاح الشرعي؛ لنستضيئ بمعناه على تلمس حكمة جريانه فيهما، ومن ثم تحريمه.

الربا في اللغـة معناه: الزيادة، يقـال: رَبَا المالُ: إذا زاد ونما ، ورَبَا السويقُ: إذا صب عليه الماء وانتفخ ، ورَبَا الرابيةَ: إذا علاها.

وقال في القاموس: ربا ربوا كعلوا، وربا: زاد ونما، وارتبيته. والرابيةَ: علاها، والفرسَ ربوا: انتفخ من عدو أو فزع . أ هـ

وقال في مختار الصحاح: قال الفراء في قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَّابِيَةً﴾ [الحاقة: ١٠] أي زائدة، كقولك أربيت: إذا أخذت أكثر مما أعطيت، وقال الزمخشري في كتابه أساس البلاغة: ربا المال يربو: زاد، وأرباه الله، ويربي الصدقات، وأربت الحنطة: أربحت، وأربى فلان على فلان في السباب، وأربى عليه: زاد، وأربى على الخمسين . أ هـ.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [الحج: ٥] وقوله تعالى: ﴿فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً﴾[الرعد:١٧] ومنه ما جاء في الحديث الذي أخرجه مسلم : (فلا، والله ما أخذنا من لقمة إلا ربا من تحتها).

أما في الاصطلاح الشرعي، فقد اختلف في تعريفه تبعاً للاختلاف في تحديد مفهومه.

فعرفه بعضهم(١):

بأنه تفاضل في أشياء، ونسأ في أشياء، مختص بأشياء .

وبعضهم عرفه(٢):

بأنه اسم لمقابلة عوض بعوض مخصوص غير معلوم التماثل في معيار الشرع حالة العقد ، أو مع تأخير في البدلين أو في أحدهما.

وبعضهم عرفه:

فعرف ربا الفضل بأنه: زيادة عين مال شرطت في عقد البيع على المعيار

(١) انظر الجزء الثالث من كشاف القناع عن متن الاقناع ص ٢٠٥ طبع مطبعة أنصار السنة المحمدية.
(٢) انظر تكملة مجموع النووي للسبكي الجزء العاشر ص٢٢ طبع مطبعة الإمام بمصر.

الشرعي وهو الكيل أو الوزن في الجنس.

وعرف ربا النسيئة بأنه: فضل الحلول على الأجل ، وفضل العين على الدين في المكيلين أو الموزونين عند اختلاف الجنس ، أو في غير المكيلين أو الموزنين عند اتحاد الجنس.

وهناك من يقول بإطلاق الربا في الشرع على البيوع الباطلة ، ويعزى هذا القول إلى عائشة رضي الله عنهما، فقد قالت: لما نزلت آيات الربا في آخر سورة البقرة، فخرج رسول اللهﷺ فحرم التجارة في الخمر ، وإلى عمر ابن الخطاب رضي الله عنه؛ حيث قال: (إن من الربا بيع التمر وهي معصفة قبل أن تطيب).

مما تقدم نستطيع أن نجد العلاقة بين معنيي الربا في اللغة والاصطلاح الشرعي في غاية الارتباط؛ فالمعنيان يدوران حول الزيادة، وإذا كان بعض العلماء يرى أن الربا يطلق على كل البيوع الباطلة؛ فالربا في البيع الباطل متحقق؛ لأن كل بيع باطل مشتمل على زيادة غير مشروعة، إما لأن أحد العوضين ليس مالاً مباحاً فيكون بذل العوض في غير مقابله؛ لأن هذا المال المحرم في حكم المعدوم لحرمة الانتفاع به شرعاً، وإما أنه غير متكافئ مع مقابله، فما بينهما من فرق زيادة في غير مقابلة عوض.

على أي حال فلسنا في مجال التفضيل بين تعاريف الربا، ولا تصحيح بعضها وتخطئة البعض الآخر، وإنما يكفينا منها الاتفاق على أن الربا زيادة في غير مقابلة عوض.

أما الاختلاف بين أهل العلم فيما يجري فيه الربا بنوعيه من الأموال فهو فرع عن اختلافهم في مفهوم الربا كما مر، فمن نفى الربا عن بعض الأموال فلأنه يرى أن زيادة بعضها على بعض في مقابلة عوض مشروع ، ومن أثبته رأى أن زيادة بعضها على بعض في مقابلة عوض غير مشروع.

(١) انظر الجزء العاشر من المجموع ص ٣١٤ طبع مطابع الرياض.

فالربا بعبارة مختصرة هو: الزيادة في غير مقابلة عوض مشروع. أو كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع فتاواه[١]: وحرم الربا؛ لأنه متضمن لظلم؛ فإنه أخذ فضل بلا مقابل له . أ هـ

فكل معاملة استهدفت هذه الزيادة بصفة مباشرة ، أو كانت وسيلة إليها فهي معاملة ربوية ، وبالتالي فهي محرمة؛ لأن زيادة أحد العوضين على الآخر في غير مقابلة مشروعة تعتبر من أكل أموال الناس بالباطل ، وأكل أموال الناس بالباطل يعتبر عدواناً اجتماعياً يهدد العالم بالفوضى والفساد قال الله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظْلِمون ولا تُظْلَمون** ﴾ **سورة آل عمران** ٢٧٨-٢٧٩ .

وفي مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية إشارة إلى سر تحريم الربا حيث يقول[١]:

وأما آخذ الربا فإنما مقصوده أن يأخذ دراهم بدارهم إلى أجل، فيلزم الآخر أكثر مما أخذ بلا فائدة حصلت به، لم يبع ولم يتجر، والمرابي آكل مالاً بالباطل بظلمه، ولم ينفع الناس لا بتجارة ولا بغيرها، بل ينفق دراهمه بزيادة بلا منفعة حصلت له ولا للناس، فإذا كان هذا مقصودهما فبأي شيء توصلا إليه حصل الفساد والظلم. أ هـ

على أن القول بأن تحريم الربا دفع للظلم المحقق وقوعه عن طريق المعاملات الربوية لا يعني انحصار حكمة التحريم في دفع الظلم، فهناك معان إنسانية أخرى كانت من أسباب تحريمه، تظهر هذه المعاني فيما يكون عليه المرابي من الغلظة في الطباع، والشح في الإنفاق، والعزوف عن الصدقات، وفعل الخيرات، يدل على هذا أنه لا تكاد توجد آية من آيات الربا إلا وهي مسبوقة أو متبوعة بآيات الحض على الإنفاق والصدقة والعطف

(١) انظر الجزء العشرين من المجموع ص ٣٤٩ طبع مطابع الرياض.
(٢) انظر الجزء الثاني ص ١٣٨،١٧٣ من الأعلام طبع مطبعة السعادة بمصر.

على الفقراء والمساكين، فهذه آيات الربا في البقرة مسبوقة بأربع عشرة آية كلها ترغب في الصدقات، وتحض على الإنفاق في سبيل الله.

على أن هناك حكمة تختص بجريان الربا في النقدين أشار إليها ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين؛ حيث يقول(٢):

فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات ، والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً، لا يرتفع ولا ينخفض؛ إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة ، وذلك لا يكون إلا بثمن تُقَوَّمُ به الأشياء، ويستمر على حالة واحدة، ولا يُقَوَّمُ هو بغيره؛ إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض، فتفسد معاملات الناس ويقع الخلاف، ويشتد الضرر كما رأيت من فساد معاملاتهم، والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح فعم الضرر وحصل الظلم، ولو جعلت ثمناً واحداً لا يزداد ولا ينقص، بل تُقَوَّمُ به الأشياء، ولا تُقَوَّمُ هي بغيرها لصلح أمر الناس – إلى أن قال – :فالأثمان لا تقصد لأعيانها، بل يقصد التوصل بها إلى السلع، فإذا صارت في أنفسها سلعاً تقصد لأعيانها فسد أمر الناس ، وهذا معنى معقول يختص بالنقود، لا يتعدى إلى سائر الموزونات. أ هـ

بعد هذا نستطيع القول: إن لجريان الربا في النقدين أكثر من معنى موجب لذلك. وإن من أبرز المعاني في جريانه فيهما: كونهما محلاً للظلم والعدوان، وأخذ أموال الناس بالباطل؛ ولما يحصل للعباد من ارتباك واضطراب في معاملاتهم، حينما يتخذ النقدان سلعاً تباع وتشترى، فيطرأ عليهما ما يطرأ على السلع من ارتفاع في القيمة أو انخفاض تبعاً لطبيعة العرض والطلب، والعدم والوجود؛ حيث تفسد بذلك ثمنيتها على العباد، فيقعون في ضرر بالغ، واضطراب مخل.

ولا شك أن ما حل محلهما في الثمنية- كالأوراق النقدية أو الفلوس- تتحقق فيه هذه المعاني، فيجري فيه الربا كجريانه فيهما؛ إذ كل ثمن محل للظلم، والعدوان ، وإيقاع الناس في ارتباك واضطراب، حينما يتخذ ذلك الثمن سلعة تباع وتشترى ، والحال أنه معيار لتقويم السلع وتقديرها؛ فتحريم الربا في النقدين وما حل محلهما في الثمنية دفع لهذه المفاسد وهذه حكمة ذلك ومقتضاه.

بعد هذا يحسن بنا استعراض بعض من أقوال علماء الأصول في حكم التعليل في القياس بالحكمة، بعد أن ظهر أن حكمة جريان الربا في النقدين متحققة في الأوراق النقدية كتحققها فيهما؛ لنرى أنه يمكن أن نجد علة أخرى يقوى بها قياس الأوراق النقدية على النقدين في جريان الربا فيها.

لقد اختلف علماء الأصول في جواز التعليل في القياس بالحكمة المجردة عن الضابط.

- فذهب بعضهم إلى جواز التعليل بالحكمة مطلقاً، سواء كانت الحكمة ظاهرة أم خفية، منضبطة أم مضطربة.

- وذهب بعضهم إلى منع التعليل بالحكمة مطلقاً.

- وذهب آخرون إلى التفصيل، فإن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة صح التعليل بها، وإلا لم يصح.

وهذا أقرب الأقوال إلى الصواب؛ لأن الأصل في تعليل الأحكام أن تعلل بالمصالح المترتبة عليها في جلب المنافع أو دفع المفاسد ، إلا أن هذه المصالح قد يخفى الارتباط بينها وبين الوسائل إليها، فيختلف الناس في الفعل ومدى صلاحيته لتحقيق المصلحة ، فإذا كانت الحكمة خفية أو مضطربة امتنع تعليل الحكم بها؛ لإفضاء ذلك إلى الاختلاف الواسع بين العلماء؛ إذ أن بعضهم يدعي تحقيق الحكمة في مسألة ما، فيثبت لها حكم ما تقتضيه، بينما ينفيها الآخر، فلا يثبت لها ذلك الحكم.

ولنضرب لذلك مثلاً بالترخيص في السفر الذي هو مظنة المشقة ،

(١) انظر الجزء الثالث من الكتاب ص١٢ طبع مطبعة محمد علي صبيح بمصر.

وثبوت الشفعة للشريك؛ لكون الشراكة مظنة الضرر، فليس كل سفر فيه مشقة، كما أنه ليس كل اشتراك فيه ضرر، ولهذا لم يتعلق الحكم فيهما بالحكمة؛ لعدم انضباطها فيهما، وإنما تعلق بمظنتها فيهما ،وهي المشقة في السفر ، والضرر في الاشتراك.

أما إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة، كجريان الربا في النقدين وما حل محلهما في الثمنية؛ لكونهما محلاً للظلم والعدوان فليس هناك ما يمنع التعليل بها؛ حيث إن ظهورها وانضباطها بمثابة الوصف المناسب لتعليق الحكم عليه، ودوران الحكم معه وجوداً وعدماً.

وقد ذكر الآمدي رحمه الله اختلاف العلماء في جواز التعليل بالحكمة والرأي الذي يختاره من أقوالهم، فقال في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام)، معرض بحثه شروط علة الأصل في القياس ما نصه[1]:

- ذهب الأكثرون إلى امتناع تعليل الحكم بالحِكَمة المجردة عن الضابط. وجوزه الأقلون، ومنهم من فصل بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها، والحكمة الخفية المضطربة، فجوز التعليل بالأولى دون الثانية. وهذا هو المختار.

أما إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة غير مضطربة؛ فلأنا أجمعنا على أن الحكم إذا اقترن بوصف منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها: أنه يصح التعليل به، وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم، بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية؛ فإذا كانت الحكمة- وهي المقصودة من شرع الحكم- مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها. أ هـ

وفي معرض الرد على القائلين بمنع تعليل الأحكام بالحِكَمِ المقتضية جلب المصالح أو دفع المفاسد يقول ابن القيم رحمه الله في كتابه (مفتاح دار السعادة) ما نصه[1]:

كيف والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحِكَمِ والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحِكَم التي لأجلها شرع

(١) انظر الجزء الثانى ص٢٢ طبع دار العهدالجديد للطباعة.

تلك الأحكام ، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكن يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة؛ فتارة يذكر (لام التعليل) الصريحة، وتارة يذكر (المفعول لأجله) الذي هو المقصود بالفعل، وتارة يذكر (من أجل) الصريحة في التعليل، وتارة يذكر أداة (كي)، وتارة يذكر (الفاء وأن) ، وتارة يذكر أداة (لعل) المتضمنة للتعليل المجردة عن معنى الرجاء المضاف إلى المخلوق، وتارة ينبه على السبب بذكره صريحاً، وتارة يذكر الأوصاف المشتقة المناسبة لتلك الأحكام ثم يرتبها عليها ترتيب المسببات على أسبابها - إلى أن قال - والقرآن مملوء من أوله إلى آخره بذكر حِكَم الخلق والأمر ومصالحهما ومنافعهما، وما تضمنه من الآيات الشاهدة الدالة عليه ، ولا يمكن من له أدنى اطلاع على معاني القرآن إنكار ذلك. أ هـ

ولا شك أن التعليل بالحكمة وارد في الشريعة وهو أكثر من أن يحصر، كما أن القول بتعدية الحكم مما نص عليه إلى ما لم ينص عليه، بناء على حكمة ظاهرة منضبطة جامعة بينهما هو اختيار محققي علماء الأصول؛ وحيث إن الحكمة في جريان الربا بنوعيه في النقدين ظاهرة ومنضبطة فيهما ، وفيما حل محلهما في الثمنية من فلوس أو أوراق نقدية؛ لكون ما كان ثمناً محلاً للظلم والعدوان في حال استعماله لغير ما وضع له سواء أكان ذلك الثمن ذهباً أو فضة أم كان غيرهما ، فإن التعليل بالحكمة في جريان الربا في النقدين صالح للتعليل به في جريانه في غيرهما مما يتخذ ثمناً كالأوراق النقدية، وبالتالي قياسه عليهما، وثبوت أحكامهما له.

في الرأي المختار في حقيقة النقد الورقي :

لقد مر بنا تعريف النقد، وأنه أي شيء يلقى قبولاً عاماً كوسيط للتبادل. كما مر بنا أن الورق النقدي مر بمراحل كانت نهايتها اعتباره نقداً قائماً يحمل قوة مطلقة للإبراء العام. وأن التعهد المسجل على كل ورقة نقدية منه بتسليم مقدار ما اعتبرت إبراء عنه لحاملها عند طلبه لفظ لا

يعني معناه ، وإنما هو بقية باقية لمرحلة من مراحل حياة الورق النقدي، يعني التمسك به الآن تذكير المسئولين عن إصداره بمسئوليتهم تجاهه، والحد من الإفراط في الإصدار بدون استكمال لأسباب إحلال الثقة به، كنقد يحمل قوة مطلقة للإبراء العام ، وكمستودع للثروة تطيب النفس باختزانه للحاجة . ومر بنا أيضاً أن قانون إصدار الأوراق النقدية لا يحتم على مصدريها تغطيتها جميعاً، وإنما يكفي تغطية بعضها بغطاء مادي ذي قيمة ، على أن يكون الباقي مما لم يغط أوراقاً وثيقية على جهات إصدارها ، وأن التغطية لا يلزم أن تكون ذهباً أو فضة ، بل يجوز أن تكون عقاراً أو أوراقاً مالية كالأسهم والسندات. كما مر بنا أن سر قبول النقد- أياً كان- قبولاً عاماً للتداول والتمول هو الثقة به كقوة شرائية وكمستودع أمين للادخار، لا أن سر قبوله محصور فيه كونه ذا قيمة في ذاته، أو أن القانون فرضه وألزم التعامل به. ومر بنا أن ذات الورقة النقدية لا قيمة لها مطلقاً بعد أن صارت مجرد قصاصات صغيرة فاقدة عموم وجوه الانتفاع، وأنها بذلك ليست من نقود التجارة ، وإنما قيمتها في أمر خارج عن ذاتها. كما مر بنا أن الحكمة في جريان الربا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة كونهما محلا للظلم والعدوان، حينما يكونان أو أحدهما سلعاً تباع وتشترى ، والحال أنهما وحدة للمحاسبة والتقويم، فزيادة أحدهما بعضه على بعض في غير مقابلة مشروعة ظلم وعدوان، كما أن مصارفة أحدهما بالآخر بدون تقابض في مجلس العقد مظنة ذلك وذريعة إليه ، وفي اتخاذهما سلعاً تباع وتشترى تعطيل لهما عما اتخذا له، وإفساد على المسلمين قيم سلعهم، حينما تكون هذه القيم عرضة للزيادة والنقصان، وفي هذا تَعَدّ على المجتمع وعدوان. كما مر بنا أن أقرب الأقوال في الصحة في علة الربا في النقدين مطلق الثمنية ، وأن الحكمة إذا كانت ظاهرة ومنضبطة جاز التعليل بها في القياس.

وعليه: فحيث إن الورق النقدي نقد قائم بذاته، لم يكن سر قبوله

للتداول والتمول والإبراء المطلق التعهد المسجل على كل ورقة نقدية منه بتسليم حاملها محتواها عند الطلب، ولا أنه جميعه مغطى بذهب أو فضة، ولا أن السلطان فرضه وألزم التعامل به، وإنما سر قبوله ثقة الناس به كقوة شرائية مطلقة، بغض النظر عن أسباب حصول الثقة به.

وحيث إن الورق النقدي له خصائص النقدين الذهب والفضة من أنه ثمن، وبه تُقَوَّمُ الأشياء ، والنفوس تطمئن بتموله وادخاره، وفي اتخاذه سلعاً تباع وتشترى من الظلم والضرر والعدوان.

وحيث إن التحقيق في علة جريان الربا في النقدين مطلق الثمنية. وحيث إنه تبين لنا فيما مضى فساد القول بسندية الأوراق النقدية، أو باعتبارها عروضاً، أو متفرعة عن ذهب أو فضة ، أو أن للفلوس حكماً خاصاً بها يمكن أن يثبت للورق النقدي.

لهذه الحيثيات **فإني أرى أن الورق النقدي ثمن قائم بذاته، له حكم النقدين الذهب والفضة في جريان الربا بنوعيه فيه**، كما يجري فيهما؛ قياساً عليهما؛ ولاندراجه تحت مناط الربا في النقود وهو الثمنية .

وإلى نحو هذا أشار الأستاذ محمد رشيد رضا في كتابه (يسر الإسلام وأصول التشريع) في معرض نقاشه آراء العلماء في علة جريان الربا في الأصناف الستة المذكورة في حديث عبادة؛ حيث قال[١] :

والمذهب الوسط أن الأجناس الستة المذكورة في الحديث كانت ولا تزال معياراً للأثمان وأصول الأقوات لأكثر البشر ـ إلى أن قال ـ فإذا وجدت العلة في نقد آخر غير الذهب والفضة، وقوت آخر غير البر والشعير والتمر والملح صح قياسهما على الأجناس الستة؛ لحلولهما محلها، وانطباق حكمة التشريع على ذلك أ هـ

وحيث إن قيمة الورقة النقدية ليست في ذاتها، كما هو الشأن في

(١) انظر ص ٦١ طبع مطبعة المنار بمصر.

النقود المعدنية من ذهب أو فضة أو فلوس، وإنما قيمتها في أمر خارج عن ذاتها، هذه القيمة الخارجة عن ذاتها هي سر مناطها بالثمنية؛ وحيث إن هذه القيمة الخارجة عن ذوات الأوراق النقدية تختلف بعضها عن بعض؛ وحيث إن لهذا الاختلاف أثراً في اعتبارها أجناسا متعددة بتعدد جهات إصدارها؛ **لهذا أرى لزاماً علي- قبل أن أقول** رأيي في اعتبارها أجناسا مختلفة- أن أفرد هذه القيمة الخارجة عن ذات الورقة النقدية ببحث مستقل أسند به ما أراه في اعتبارها أجناسا متعددة.

قيمة النقود الورقية: -

لقد مر بنا في استعراضنا الحياة التاريخية للورق النقدي، أن التعهد المسجل على كل ورقة نقدية بتسليم حاملها محتواها نقداً معدنياً كان يعني حقيقة ما يدل عليه، وأنه في عام ١٩٣١م أبطلت إنجلترا مدلول هذا التعهد، وحذت الدول الكبرى حذوها في ذلك؛ فأصبح من الألفاظ التي لا تقصد معانيها، وبالرغم من بطلان مفعول هذا التعهد فإن الأوراق النقدية لم تفقد خصيصة واحدة من خصائص النقد الثلاث ، بمعنى أنها لم تفقد قيمتها إطلاقا، وإن اتجهت قيمتها إلى الانخفاض بالنسبة لمقدارها من المعدن الذي كان سندها، وبالنسبة لغيره من السلع والخدمات، إلا أنها لا تزال تعتبر نقوداً مأمونة طالما يستطيع حاملها أن يحصل على مقدار قيمتها من الثروات العينية وغير العينية.

لا شك أن ثبات قيمتها بالرغم من عدم ارتكازها على ما يسندها من المعدن النفيس كالذهب مثلاً يجعلنا نبحث عن هذه القيمة الثابتة.

لقد اهتم علماء الاقتصاد بدراسة النقود وأسباب ارتفاعها وانخفاضها، واتجه جمهورهم إلى القول بأن النقد إذا كانت أسباب الثقة به متوفرة، ولم تعرض لبلاده أزمات اقتصادية تعصف به، فإنه وحدة محاسبة ثابتة القيمة. أما ما يتراءى للناس من انخفاض في قيمته أو ارتفاعه فهذا في الواقع ليس

راجعاً إلى النقد نفسه، وإنما مرده إلى السلع التي تقوم به ، فهي التي تتعرض للزيادة والنقصان طبقاً لما يقتضيه قانون العرض والطلب ، وعلى أن هذا لا يعني أن قيم النقود الورقية في العالم ثابتة وموحدة فيما بينها، وإنما الثبات والتوحد مختصان بكل عملة ورقية بالنسبة للسلع التي تُقَوَّمُ بها.

وهذا الاستدراك يسمح لنا بالقول بأن علماء الاقتصاد أيضاً بحثوا قيمة النقود الورقية، وتوصلوا في بحوثهم إلى أن هذه القيمة مستمدة من عدة عوامل، تختلف هذه العوامل قوة وضعفاً تبعاً لاختلاف أوضاع دول إصدارها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وفكرياً، وبالتالي تختلف هذه القيم تبعاً لذلك الاختلاف ، ولهذا وجد في الأوراق النقدية ما يسمى بالْعُمَلِ الصعبة، وما يعتبر عُمَلاً ميسورة.

وعليه: فليس لدينا ما يدعو إلى التوقف عن التسليم بصحة القول: بأن الحالة الاقتصادية في البلاد تشكل جانباً كبيراً من القيمة للنقد الورقي المتداول فيها ، ففي الأحوال الاقتصادية التي تمر بها البلاد، وما تسببه هذه الأحوال من آثار محسوسة على القيمة النقدية ارتفاعاً أو انخفاضاً، أَكْثَرُ من شاهد على صحة هذا القول، **وإذن فالقيمة الخارجية للورق النقدي تكمن فيما يأتي:**

١/ ما عليه البلاد من حال اقتصادية ، وفيما مضى شرح كاف لإدراك ذلك والتسليم به.

٢/ الثقة العامة به كمستودع أمين للادخار وقوة شرائية مطلقة؛ إذ لا شك أن للثقة بالنقد أثراً كبيراً في رواجه والاطمئنان إلى تموله واختزانه. فلقد مر بنا في بحثنا هذا خبر انهيار ثقة الشعب الألماني في المارك الذي كان نقداً قانونياً، نتيجة للتضخم الكبير الذي مُنِيَ به ، وأن الدولة اضطرت إلى إصدار نقد جديد لم يُصدر بفرض التعامل به قانوناً ، فأقبل عليه الشعب الألماني تاركاً نقده القانوني. وغني عن البيان القول بأن الثقة أكبر من أن تنحصر أسباب توافرها في عامل أو عاملين؛ إذ لا شك أن لأوضاع

البلاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية أثراً بالغاً في ثبات هذه الثقة أو تَزَعْزُعِها.

٣/ قانونيته كنقد تحميه الدولة وتضفي عليه لون الإبراء العام؛ إذ لا شك أن النقد الورقي بعد أن اجتاز مرحلة الصرف بالذهب، وأصبحت الحاجة إلى تغطية جميعه بغطاء عيني غير ملحة ، فكان غالبه أوراقاً وثيقية، لا شك أن الورق النقدي في هذه الحال في حاجة ماسة إلى صفة قانونية تضفي عليه قوة الإبراء المطلق، كما لا ريب أن الدولة متى سلبت من النقد الورقي قوته الإبرائية عاد الورق إلى أصله عديم الفائدة، كما كان الحال بالنسبة للكراون (الورق الذي كان سائداً في النمسا)، وبالنسبة لفئات الألف والمائة من الجنيهات المصرية.

ولا يفوتني - وأنا أقول بأن جانباً من القيمة النقدية للنقود الورقية يكمن في قانونية إبرائها المطلق -:أن أشير إلى أن السلطان بهذا يعتبر ضامناً لهذا الجانب من القيمة، إلا أننا لا نستطيع التسليم بأن ضمانه مرتكز على جنس مادي معين كالذهب مثلاً؛ ليقال بأن الورق النقدي متفرع من ذهب، فوحدة المحاسبة الآن ليست محصورة في الذهب، بل قد لا نستغرب إبعاد الذهب من قائمة وحدات المحاسبة بعد أن أبطل نظام صرف الأوراق النقدية به، واستعيض عنه بصرفها بأوراق مثلها، فالالتزام السلطاني ضمان ذمي، يعني الوفاء بهذه القيمة من أي مادة تصلح للوفاء من غير تعيين.

مما تقدم يتضح لنا أن القيمة النقدية للأوراق ليست في اعتمادها على غطاء عيني كالذهب مثلاً؛ إذ لو كان للذهب أثر في ضمان سلامة النقد واستقرار قيمته لما خرجت الولايات المتحدة عن نظامه عام ١٩٣٤م، وقد كان لديها أكبر نسبة من مخزونه العالمي، ولما هجرته فرنسا عام ١٩٣٦م على الرغم من تملكها جزءاً كبيراً منه.

(١) انظر ص ٩١ من الكتاب طبع مطبعة السعادة بمصر الطبعة الأولى.

وفي هذا يقول الأستاذ وهيب مسيحة في كتابه قصة النقود ما نصه(١):

فليس المعول إذن لضمان سلامة العملة هو الاحتفاظ بالذهب والسعي لاقتناء أكبر كمية منه ، وإنما تتوقف سلامة العملة أولا وقبل كل شيء على رسم سياسة نقدية سديدة يراعى في وضعها الصالح الاقتصادي للبلد في مجموعه، كما تتوقف سلامة العملة على الأوضاع الدولية ومدى ازدهار أحوال الاقتصاد العالمي.

لقد أثبتت الحوادث أن الذهب لا يقوم واقياً من تأثر الحياة الاقتصادية لأي بلد بالعواصف التي تجتاحه من الخارج، ولا يكفي حشد أية كميات منه لتأمين الرفاهية القومية وحمايتها من أنواع الأذى التي قد تلحق بها ، فالعالم اليوم كتلة واحدة تتأثر المصالح الخاصة بأي بلد فيه بكل الاهتزازات والاضطرابات التي قد تنشأ في أي بلد آخر. أ هـ

والخلاصة: أن القيمة الخارجية للنقود ليست في اعتمادها على غطاء عيني كالذهب مثلاً، وإنما هي مستمدة من الوضع الاقتصادي للبلاد، ومن ثقة الأفراد به كنقد يُخَوِّلُ مالكه الاستعاضة به بما يرغبه مما يساوي قيمته، ومن إضفاء القانون عليه قوة الإبراء المطلق.

وبعد: فحيث تحققنا أن علة الربا في النقدين مطلق الثمنية؛ وحيث إن الثمنية قد تكون في ذات النقد، كالنقود المعدنية من ذهب أو فضة أو نحاس أو غيرها، وقد تكون في أمر خارج عنه كالأوراق النقدية؛ وحيث إن اختلاف قيم أنواع الجنس المعدني اختلاف يسير في الغالب لكون قيمته في ذاته نفسه؛ وحيث إن الأوراق النقدية لم تكن قيمتها في ذاتها مطلقاً ، وإنما قيمتها في أمر خارج عن ذاتها ، تكمن فيما تكون عليه دولته من حالة اقتصادية، وفيما تتخذه من إجراءات وتحفظات واحتياطات تعطي الثقة بها، والتسليم باعتبار قيمها، وحيث إن جهات الإصدار تختلف بعضها عن بعض في الاحتياط والتساهل وفي القوة والضعف، وفي العسر واليسر، وفي

التقيد في التمشي بموجب التشريعات الإدارية والتساهل في تنفيذها؛ وحيث إن لهذا الاختلاف أثراً في رواج هذه الأوراق النقدية وكسادها، كنتيجة حتمية لمكانة الثقة بهذه الأوراق في نفوس المتعاملين بها؛ وحيث إن الرابطة بينها وبين النقد المعدني منفكة منذ أن أبطل نظام تحويلها إلى ذهب أو فضة، فلم تتحدد قيمة الورقة النقدية بوزن معين من معدن معين كما كان في السابق. وإنما يرجع تحديد القيمة إلى نظر جهات الإصدار حسبما تقتضيه الإجراءات الكفيلة بضمان الثقة ما تحدده به، ولئن كان شيء من ذلك كما قيل بأن الريال السعودي يساوي ١٩٧٤ر. غراماً من الذهب، فليس لهذا الارتباط الشكلي أثر في واقع الحال داخلياً، بدليل أن القيمة الفعلية للريال السعودي الآن تعادل ٤٥٪ من قيمتها الرسمية، بالذهب ، ومثل الريال السعودي الورقي العملات الورقية الأخرى مهما كانت صعوبتها وثباتها ، فقيمتها الفعلية لا تزيد عن ٥٠٪ من قيمتها الرسمية وقد تصل إلى ٢٠٪.

ولئن كان الارتباط بين العملات الورقية والذهب قائماً في صندوق النقد الدولي، فليس لاعتباره أثر في المبادلات التجارية داخل كل دولة، بدليل نقص قيمة الورقة النقدية في دنيا المبادلات التجارية عن قيمتها المنسوبة إلى الذهب، وعدم تعويض هذا النقص من قبل مصدريها، والإبقاء على هذا الارتباط في صندوق النقد الدولي يهدف إلى إيجاد نسبة تتضح بها قيمة كل عملة ورقية بالنسبة للعملات الورقية الأخرى، فتتضح قيمة الريال السعودي بالنسبة للدولار أو الجنيه الإسترليني مثلاً.

وحيث إن الواقع ينفي أن يكون للفضة اعتبار أو مكان في دنيا الأغطية العينية، بمعنى أن الذهب وحده دون المعادن الأخرى هو الذي يؤثر لتغطية ما يلزم تغطيته من الأوراق النقدية؛ وحيث إن في القول بتفرع الأوراق النقدية عن الذهب فضلاً عن مجانبته للواقع إحراجا ومشقة وتضييقاً على المسلمين في معاملاتهم، حينما تعتبر الأوراق النقدية جنساً واحداً، فتمنع مصارفة بعضها ببعض حتى تتحقق بينها المساواة المثلية ، **نعرف قطعاً أن الإسلام-**

بما فيه من السماحة في التشريع واليسر في الطلب- لا يؤيده فضلاً عن الأمر به، فالإسلام كما يراعي الحفاظ على الضروريات الشرعية، يرى أن من الحفاظ عليها رفع الحرج والمشقة والتضييق على المسلمين ، فكانت الحاجيات مقصداً شرعياً من المقاصد الشرعية التي يتعين المحافظة عليها ، وما الحاجيات إلا استثناء لجزئيات من قواعد عامة تهدف إلى الحفاظ على الضروريات الخمس، التي هي : الدين، والعقل، والنفس، والنسل، والمال. لو لم يقل باستثنائها لأتت على الضروريات بالعدم ، أو لأوقعت الناس في ضيق ومشقة وحرج ترتبك بسببه حياتهم، وذلك كجواز النطق بكلمة الكفر في حال الإكراه مع اطمئنان القلب بالإيمان ، وجواز التناول من الميتة بما يدفع الاضطرار، وجواز دفع الغصة بالخمر حينما لا يوجد غيره، وجواز العرايا ، ويسير الغرر والجهالة لدفع الحاجة ورفع الحرج والمشقة، ونحو هذه الأمور مما يهدف الشارع بإباحتها إلى التوسعة ورفع الحرج.

لهذه الحيثيات فإني أرى أن العملات الورقية أجناس تتعدد بتعدد جهات إصدارها، بمعنى أن الورق النقدي السعودي- مثلاً- جنس، والورق النقدي الكويتي جنس، والورق النقدي الأمريكي جنس ، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، حكمها حكم الذهب والفضة في جواز بيع بعضها ببعض من غير جنسها مطلقاً، إذا كان ذلك يداً بيد؛ لما روى الإمام أحمد ومسلم عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال : (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد. فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد).

فكما أن الذهب والفضة جنسان؛ لاختلاف أحدهما عن الآخر في قيمتهما الذاتية، فكذلك العملات الورقية أجناس؛ لاختلاف بعضها عن بعض فيما تقدرها به جهات إصدارها، وفيما تتخذه من أسباب لقبولها وإحلال الثقة بها، وفيما تكون عليه هذه الجهات من قوة وضعف وسعة سلطان وتقلصه.

مستلزمات هذا الرأي: -

الواقع: أن القول باعتبار الورق النقدي ثمناً قائماً بذاته كقيام الثمنية في

كل من الذهب والفضة، وغيرهما من النقود المعدنية ، وأن العملات الورقية أجناس تتعدد بتعدد جهات إصدارها، هذا القول يستلزم أحكاماً شرعية أشير إلى بعضها فيما يأتي:

١/ جريان الربا بنوعيه فيه كما يجري الربا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة وما أجري مجراهما في الثمنية، كالفلوس لدى المحققين من أهل العلم. وهذا يقتضي ما يأتي:

أ/ لا يجوز بيع بعضه ببعض أو بغيره من الأجناس الثمنية الأخرى، من ذهب أو فضة أو فلوس نسيئة مطلقاً. أي لا يجوز- مثلاً- بيع ورق بريال فضة أو بعشرين قرشاً، كما لا يجوز بيع الدولار الأمريكي بخمسة ريال سعودية- مثلاً- أو أقل منها أو أكثر منها نسيئة، ولا يجوز بيع خمسين ريالاً ورقا بجنيه ذهب نسيئة.

ب/ لا يجوز بيع الجنس الواحد بعضه ببعض متفاضلاً، سواء كان ذلك نسيئة أو يداً بيد؛ فلا يجوز- مثلاً- بيع خمسة عشر ريالاً سعودياً ورقاً بستة عشر ريالاً سعودياً ورقاً.

ج/ يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقاً، إذا كان ذلك يداً بيد؛ فيجوز بيع الريال الفضة السعودي بريالين أو أكثر أو أقل من الورق النقدي السعودي .. وبيع الليرة السورية أو اللبنانية -مثلاً- بريال سعودي فضةً كان أو ورقاً، وبيع الدولار الأمريكي بخمسة ريالات سعودية -مثلاً -أو أقل منها أو أكثر، إذا كان بيع ذلك يداً بيد.

٢/وجوب زكاتها إذا بلغت ثمنيتها أدنى النصابين من ذهبٍ أو فضة، إذا كانت مملوكة لأهل وجوبها.

٣/ جواز السلم بها.

هذا، وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

القاضي بمحكمة التمييز بمكة المكرمة

عبد الله بن سليمان بن منيع

مكة المكرمة حرر في ١٤٠٥/٩/١٥هـ

أبيض

المصارف

معاملاتها ، ودائعها ، فوائدها

بقلم
مصطفى أحمد الزرقاء
الأستاذ في كلية الشريعة
الجامعة الأردنية - عمان
عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي.

ابيض

ينقسم هذا البحث إلى قسمين:

الأول: في المعاملات المصرفية، وطبيعة الودائع والفوائد أو العوائد المصرفية، والحكم الشرعي في ذلك.

والثاني: في حكم إيداع النقود لدى المصارف الربوية في البلاد الإسلامية والفوائد التي تقرر للمودعين فيها.

القسم الأول: في المعاملات المصرفية:

أولاً: عرض إجمالي: -

إن المصارف (أو البنوك) تمارس أنواعاً مختلفة من المعاملات التسهيلية في التجارة والميدان الاقتصادي، يمكن ردها وتصنيفها إلى صنفين:

أ/ المعاملات التي تسمى اليوم في الاصطلاح المصرفي المعاملات الائتمانية، وهي التي يدخل فيها عنصر الدين، ويكون المصرف فيها في وضع دائن أو مدين، وأبرز حالاتها الإقراض والاقتراض لقاء فائدة، والفائدة علاوة تضاف على الدين بنسبة مئوية منه لقاء الأجل بحسب مدته، والوحدة الزمنية في حسابها هي السنة عادة.

ويكون في العادة سعر الفائدة التي يعطيها المصرف مقرضيه أقل من السعر الذي يأخذه من المقترضين منه ، والفرق بينهما هو الربح الأساسي للمصرف.

ب/ خدمات تقوم بها المصارف لمصلحة عملائها، يكون بها المصرف وسيطاً بوساطات مختلفة بين هؤلاء العملاء وجهات أخرى في علاقات مالية، تسهيلاً لهذه العلاقات بينهم، لقاء أجور يتقاضاها المصرف على هذه الخدمات.

ويدخل في هذا الصنف الكفالات المصرفية، وتحويل النقود لمصلحة العملاء، تحويلاً محضاً من بلد إلى آخر في نوع واحد من النقود، أو تحويلَ مصارفةٍ ، بأن يدفع طالب التحويل إلى المصرف مبلغاً من عملة محلية كالدينار أو الريالٍ مثلاً؛ ليعطيه المصرف في مقابله تحويلاً على مصرف في بلد آخر، بمبلغ معادل له قيمة، بعملة أخرى كالدولار أو سواه من العملات الأجنبية.

ففي هذه العملية معاملتان مندمجتان : (الأولى): مصارفة تم فيها بيع الدينار بالدولار. و (الثانية): تحويل الدولار إلى بلد آخر بطريقة ائتمانية، أي دون نقل النقود عيناً بالفعل، بل بمقتضى صك (شيك) يعيطه المصرف المحلي لعميله يتضمن أمراً للمصرف المحول عليه في البلد الآخر ، بأن يدفع مضمونه

إلى ذلك العميل نفسه، أو إلى شخص آخر يريد العميل إرسال المبلغ إليه.

ويدخل أيضاً في صنف الخدمات هذا ألوان أخرى عديدة ، كوضع أسناد الأمر المالية، التي تسمى في العرف التجاري (كمبيالات) لدى المصرف برسم التحصيل . فيضع الدائن سند دينه في المصرف؛ لكي يقوم هذا بتنبيه المدين موقع السند إلى موعد الأداء؛ لكي يدفع مبلغه إلى المصرف فيقبضه منه لحساب الدائن، لقاء أجر يأخذه المصرف على هذه الخدمة التي يكون فيها كوكيل بالقبض.

وقد يندمج في المعاملة المصرفية الواحدة هذان الصنفان معاً، أي الائتمان والخدمة، كما في حسم الكمبيالات المسمى في العرف التجاري (خصماً) . وتتلخص عملية الحسم هذه، بأن يأتي الدائن إلى المصرف بسند دين لأمره (كمبيالة) لم يحن موعد استحقاقه ، ويريد قبض مبلغه قبل موعده، فيوقع الدائن على ظهر السند (الكمبيالة) بتحويل مضمونها إلى أمر المصرف، فيحل المصرف محل الدائن تجاه المدين موقع السند، ويدفع للدائن حالاً مبلغ السند، مطروحاً منه مقدار الفائدة عن المدة الباقية لموعد الاستحقاق، ثم يقبض المصرف مبلغ السند كاملاً في موعد الاستحقاق ، فعملية حسم[١] الكمبيالات هذه فيها خدمة تسهيلية للدائن ظاهرة، ولكنها تقوم على اعتبارين :

- إما بيع الدين المؤجل للمصرف بثمن معجل أقل من قيمته.
- وإما إقراض من المصرف للدائن مبلغاً معادلاً لمضمون السند (مطروحاً منه مقدار الفائدة على المدة الباقية لاستحقاق السند) ، وحوالة من الدائن حامل السند على مدينه ليدفع إلى المصرف الذي يصبح هو الدائن بالسند مضمونه كاملاً، فيصبح المصرف مستوفياً ما كان قد أسلفه قرضاً لصاحب السند.

فبهذه العملية يستفيد الدائن حامل السند تعجيل قبض مضمونه، ويربح المصرف فائدة المبلغ عن المدة الباقية، كأنما أقرض الدائن قرضاً بفائدة ثم

(١) نفضل استعمال كلمة «حسم» هنا؛ لأن كلمة «الخصم» لفظ عامي شائع ليس له مستند في اللغة بهذا المعنى.

استوفاه منه، ولكنه في عملية الحسم هذه قد استوفاه من مدين الدائن بطريق الحوالة.

ومن أبرز المعاملات المصرفية التي تندمج فيها الخدمة المصرفية بالائتمان القرضي، ومن أشهرها اليوم شيوعاً في التجارة الخارجية، عملية فتح الاعتماد المستندي، التي تقوم بها المصارف لمصلحة عملائها من التجار المستوردين، فقد أصبحت عملية فتح الاعتماد هذه عصب التجارة الخارجية.

وخلاصتها : أن يتقدم التاجر - مريد الاستيراد - إلى المصرف المحلي بطلب فتح اعتماد مالي لاسمه بمبلغ معين، هو ثمن البضاعة المراد استيرادها، ويدفع إليه - مقدماً - جانباً صغيراً مقدار عشرة في المائة منه مثلاً، فيقوم المصرف المحلي بإبلاغ مصرف أجنبي يتعامل معه في بلد المُصَدِّر، بأن ذلك المُستَوْرِد، له اعتماد مالي لديه بالمبلغ المتفق عليه (المعادل لثمن البضاعة) ، ثم يقوم ذلك المصرف الأجنبي في بلد المصدر بإبلاغ المنتج بائع البضاعة لمستوردها، أنه يتعهد بأداء ثمنها المحدد إليه متى سلمه وثيقة شحن البضاعة إلى المستورد (بوليصة الشحن) . فمتى سلمه وثيقة الشحن يدفع إليه هذا المصرف الأجنبي ثمنها ويحتسبه ديناً على المصرف الأول فاتح الاعتماد في حساب التعامل بينهما.

ويبدأ من هذا التاريخ حساب الائتمان والفوائد، فيصبح البنك الأجنبي دائناً للمصرف الأول، ويرسل إليه وثيقة الشحن، وهذا بدوره يبلغ المستورد عن وصولها؛ ليأتي ويدفع بقية مبلغ الثمن الذي كان دفع جزءا يسيراً منه عند فتح الاعتماد، ثم يتسلم وثيقة الشحن المشعرة بملكية البضاعة لتخليصها من مقرها الجمركي وتسلمها.

ومن اليوم الذي يؤدي فيه المستورد بقية الثمن، يتوقف احتساب الفائدة الجارية عليه عن بقية الثمن.

فقبل أداء البنك الأجنبي الثمن فعلاً إلى المنتج، كانت عملية فتح الاعتماد مجرد مسؤولية متسلسلة الضمان. فالبنك الأجنبي مسؤول ضامن

للثمن تجاه المنتج البائع في بلد المصدر، والمصرف المحلي مسؤول به تجاه المصرف الأجنبي ، والتاجر المستورد مسؤول تجاه المصرف المحلي، ثم بتسليم البنك الأجنبي الثمن فعلاً إلى المنتج البائع عندما يتسلم منه وثيقة الشحن يصبح البنك الأجنبي دائناً فعلاً للمصرف المحلي بالثمن الذي أداه، ويبدأ حساب فوائده عليه، كما يصبح في الوقت نفسه المصرف المحلي دائناً للمستورد بالقدر الذي لم يسلفه إليه عند فتح الاعتماد، ويسري عليه حساب الفوائد عنه حتى يؤدي باقي الثمن ويتسلم وثيقة الشحن ليستطيع بها التخليص الجمركي على البضاعة.

وعملية فتح الاعتماد هذه أصبحت في الأسواق التجارية ذات أثر عظيم الأهمية؛ لأن بها يستطيع التاجر أن يبدأ عملية الاستيراد من الثمن يسلفه مقدماً، ولولاها لوجب عليه أن يسلف الثمن كله أَوَّلاً ثم ينتظر حتى ينتج البائع في بلد المصدر البضاعة ويرسلها وتصل إليه، فيعطل رأس المال مدة طويلة، وبذلك يزاحمه بمنكب أقوى ذلك التاجر الذي يلجأ إلى فتح الاعتماد، ويستخدم رأس ماله في عدة عمليات بوقت واحد، ويبيع بأرخص من الأول فيطرده من مجال الاستيراد والتجارة الخارجية.

من هنا تظهر أهمية طريقة فتح الاعتماد في المصارف وتأثيرها الاضطراري، فمتى فتح بابها في السوق التجارية، ولجأ إليها بعض التجار، اضطر الجميع أن يلجأوا إليها، حفظاً للتوازن وتكافؤ الفرص.

ثانياً: الرأي الشرعي في أهم أنواع المعاملات في المصارف.

بعد هذا العرض الإجمالي، نستطيع استجلاء الرأي الشرعي فيما عرضناه من هذه المعاملات المصرفية بما يمكن من الإيجاز فيما يلي :

أ/ تحويل النقود :-

إن تحويل النقود بين البلدان بالصورة التي سبق شرحها تتم كما أوضحنا بموجب صك عرف باسم (السفتجة) في الفقه والقانون التجاري.

وكثير من الفقهاء القدامى يميلون إلى كراهتها شرعاً، من حيث إن حاملها (راغب التحويل) يستفيد منها الأمان من خطر الطريق في نقل النقود. وبما أنه قد دفع مسبقاً مقابل السفتجة لمعطيها، فصار مقرضاً له، ويصبح ذلك بالنسبة إليه قرضاً جر نفعاً، فيكون مكروهاً، بُعداً عن شبهة الربا.

ونقلت الموسوعة الفقهية الكويتية (في الجزء النموذجي الثالث الذي أصدرته عن عقد الحوالة سنة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م ، ص ٢١٢-٢١٣) عن الإمام أحمد وابن سيرين روايتين في جواز دفع النقود واشتراط قبض مقابلها في بلد آخر. والرواية المبيحة عللت بأن ذلك مصلحة للطرفين جميعاً. ونقل الجواز أيضا عن علي وابن عباس رضي الله عنهما، وإلى هذا مال ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين، وعلله بقوله : (إن المنفعة لا تخص المقرض، بل ينتفعان بها جميعاً) (إعلام الموقعين ٣٩١/١ طبعة المطبعة التجارية.).

والذي أرى أن إدخال بعض الفقهاء اجتناب خطر الطريق في المنفعة التي لا يجوز أن تستفاد من القرض هو تشدد لا دليل على صحته في نصوص الشريعة السمحة، التي تأمر قواعدها باجتناب الضرر والخطر اللذين لا يستلزمهما أداء الواجب ، فالمنفعة التي فيها شبهة الربا في القرض هي التي فيها ما يشبه العلاوة المالية، كشرط حمل بضاعة يبذل عليها أجر في العادة، وكشرط إعارة شيء ليستعمله المقرض، أما اجتناب خطر الطريق

فهو مصلحة مشروعة ومطلوبة فلا ينبغي إدخاله في النطاق الممنوع في هذا المقام.

وفي هذا العصر أصبح تحويل النقود بين البلدان بطريقة السفتجة هذه ضرورة ملحة، أو حاجة عامة في حركة السياحة العالمية، وللطلاب الذين يدرسون العلم خارج بلادهم ، ولا سيما حاجات التخصص، وكذا لكثيرين غير الطلاب، فلا يجوز في مثل هذه الحال الأخذ بالرأي الأشد في الفتوى.

لكن المهم في التحويل المشتمل على حوالة ومصارفة ، وهو دفع نوع من النقود ليقبض في بلد آخر بما يعادل قيمته من نوع آخر ، مما سبق بيانه في العرض الإجمالي، هو عدم الإخلال بشريطة التقابض في الصرف.

والواقع في هذه الحال أن تدفع النقود إلى مصرف أو صراف في بلد ويقبض مقابلها ـ بمقتضى سفتجة من النوع الآخر في البلد الآخر. وفي هذه الحال لم تبق القضية مجرد إقراض في بلد واستيفاء في بلد آخر ، بل دخلت المصارفة فيه، ومن شرطها التقابض فيفوت بذلك هذا الشرط.

والحل الشرعي الذي كنت ارتأيته مع هيئة التحرير في الموسوعة الكويتية، هو أن يتم التحويل بمقتضى الصك، الذي يسمى في القانون والعرف التجاري (الشيك).

فهذا (الشيك) يعتبر في حكم النقود الرسمية ، ويتداول كتداولها بالتظهير (الذي هو تحويل من حامل لآخر على ظهر الصك) . ومن أحكام الشيك أن إعطاءه دون أن يكون لمعطيه رصيد لدى المصرف المسحوب عليه يعتبر جرماً شديداً في قانون العقوبات. فسند (الشيك) هذا إذا أعطي في المجلس الذي تم فيه تسليم النقود المراد تحويلها، يعتبر إعطاؤه تسليماً للمقابل ، أي تقابضاً.

(راجع : جزء الموسوعة الفقهية الكويتية، عقد الحوالة ص /٢٣٢، الفقرة /٣٥٨).

ب/ المعاملات الائتمانية :-

سبقت الإشارة إلى أن أبرز المعاملات الائتمانية التي تقوم بها المصارف يتجلى في الاقتراض والإقراض بكل صورهما.

ويدخل في الاقتراض قبول المصرف للودائع النقدية من المدخرين ، فهذه الودائع التي يقدمونها للمصارف ملحوظ فيها بصورة عامة، ومعروفة أن المصرف يتملكها بمجرد تسليمها إليه، وله حق التصرف بها كسائر أمواله في جميع وجوه الاستعمال والاستثمار المباح له قانوناً ، وأنه ملزم بإعادة مبلغ كل منها إلى مودعه في أي وقت يطلبه، أو بعد أجل محدد.

ونتيجة هذا المعنى في الودائع المصرفية أنها إقراض من هؤلاء المدخرين للمصرف، فهم في ذلك مقرضون صغار وهو مقترض كبير، بكل ما في القرض من معنى شرعي وقانوني.

فيعمل المصرف في هذه الودائع لنفسه ولحسابه الخاص، وينقطع حق المودع من عين وديعته النقدية بمجرد تسليمها إلى المصرف، ويصبح دائناً للمصرف بمعادلها في ذمته، فهي ليست بمعنى الوديعة الفقهية التي توضع عند الوديع للحفظ، وهو فيها أمين مؤتمن غير ضامن لها إلا بالتعدي عليها أو التقصير في حفظها؛ فليست تسمية الودائع المصرفية بهذا الاسم إلا من قبيل الاصطلاح المصرفي والقانوني.

والرأي الشرعي في عملية الإقراض للمصرف أو الاقتراض منه، أنها في ذاتها جائزة شرعاً إذا خلت من الربا.

لكن الواقع أن المصارف العادية لا تتعامل بالقرض الحسن ، بل القروض التي تأخذها أو تعطيها إنما تكون دائماً لقاء ربا تعطيه أو تأخذه باسم (فائدة) ، فهي توظف الودائع التي تتلقاها في الإقراض بفائدة أعلى من النسبة التي تحتسبها للمودعين، وتربح الفرق الذي يتكون منه القدر الأعظم من أرباح المصارف.

ولا شك أن هذه الفوائد تدخل في مفهوم الربا في الإسلام من الباب العريض، وإن سميت فوائد، أو عوائد، أو اخترع لها أي اسم آخر . فكل زيادة مشروطة نصاً أو عرفاً في استرداد القرض هي ربا محرم بعد قوله تعالى في القرآن العظيم: ﴿ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٧٩]

شبهات وإدحاضها:-

ولابد هنا من الإشارة إلى أن بعض الباحثين من شرعيين أو اقتصاديين يحاولون اليوم أن يجدوا لبوساً يلبسونه عملية الإقراض بفائدة، بغية تقنيعها بقناع يظهرها بصورة معاملة مباحة شرعاً، وقد وجد بعضهم هذا القناع في عقد المضاربة فكتبوا يقولون بأن الإيداع لدى المصارف هو من قبيل عقد المضاربة الشرعي، فالمودع هو رب المال، والمصرف هو رب العمل (المضاربة) ، والفائدة المحددة التي يحتسبها المصرف للمودع هي بعض الربح الذي يستحقه في هذه المضاربة، وفي رأيه أن إجماع فقهاء المذاهب جميعاً على عدم جواز تحديد ربح مقطوع ومضمون من المضارب لرب المال سواء ربحت المضاربة أم خسرت لا يضر؛ لأنه مجرد اجتهاد فقهي منهم ليس عليه دليل من كتاب أو سنة.

وممن نادوا اليوم بهذا التخريج العجيب من الكاتبين في الاقتصاد الإسلامي الأستاذ الدكتور شوقي الفنجري في رسالته التي عنوانها (نحو اقتصاد إسلامي ص ٥٥-٥٨).

وهذا قلب لحقيقة الوديعة المصرفية التي هي قرض بكل معنى الكلمة، إلى عقد شركة مضاربة ليس في مخيلة أحد الطرفين (المودع ، والمصرف، والمودع إليه) ، مع اجتناب خصائص الشركة الأساسية، وهي كون رأس مال الشركة وديعة غير مضمونة في يد الشريك المضارب (المصارف هنا) ، ومع نفي كل علاقة للمودع بنسبة أرباح المصرف الحقيقية، فماذا تبدل من حقيقة الإقراض بفائدة؟

والغريب في رأي الأستاذ الدكتور الفنجري أنه يصرح بأن هذا التخريج مقصور على المودع لدى المصرف. أما القروض التي يعطها المصرف المقترضين منه، ولو لأغراض تجارية استثمارية، فلا يجوز شرعاً للمصرف أن يتقاضى عنها أية فائدة؛ لأنها ربا حرام.

فإذا علمنا أن معظم أرباح المصرف إنما هو من فوائد إقراضاته، وليست موارده من أجور الخدمات وعمولاتها إلا شيئاً لا يذكر إلى جانب أرباحه من الفوائد التي هي حرام في نظر الدكتور الفنجري نفسه ،(رسالته نفسها ص ٥٩-٦٠). فكيف يحلل للمودعين فوائد ودائعهم على أنها بعض حصتهم من أرباحه، تلك الأرباح التي هي حرام في نظر الدكتور الفنجري نفسه؟ لا أدري كيف يستسيغ هذا التناقض.

هذا ويُلحظ في هذا الشأن أن فقهاء المذاهب حينما منعوا اشتراط ربح مضمون لأحد الشركاء في الشركات، مضاربة أو سواها، إنما منعوه لشبهة الربا مع بقاء رأس مال الشركة في يد الشريك أمانة غير مضمون عليه.

أما الذين يريدون اليوم تجويز الفوائد المصرفية على أساس شركة مضاربة بين المودع والمصرف، فإنما يريدونه مع اعتبار الوديعة ، التي تمثل رأس مال المضاربة في نظرهم ، مضمونة على المصرف، فأي فرق عندئذٍ بينها وبين الإقراض الربوي ؟ إنها عندئذٍ هي الربا نفسه لاشبهة.

حسم السندات الإذنية (الكمبيالات):

سبق أن قلنا في شرح عملية حسم الكمبيالات إنها إما إقراض مبلغ وأخذ المقرض حوالة من المقترض بمبلغ أكثر منه يستوفى بعد مدة معينة ، وإما بيع دينٍ مؤجل إلى أجل معلوم بمبلغ أقل منه. وكلا التخريجين رباً صُراح لا مجال للتأويل فيه.

ووجه المراباة في التخريج الأول (قرض وإحالة): أن الحوالة يُشترط فيها تساوي الدينين (المحال به، والمحال عليه) فقد تحقق بين القرض واستيفاء أكثر منه، ربا الفضل. ووجه المراباة في التخريج الثاني (بيع الدين

بأقل منه وهما جنس واحد): أنه يتحقق به ربا الفضل والنسأ معاً (ر: الموسوعة الفقهية الكويتية، الجزء السابق الذكر عن عقد الحوالة ص٢٤٢).

وبناءً على ذلك تكون عملية حسم الكمبيالات عملية ربوية محرمة بالنظر الإسلامي.

عملية فتح الاعتماد المستندي:

في الشرح الذي أوضحنا به عملية فتح الاعتماد المستندي ، يتبين أن فتح الاعتماد فيه خدمة يؤديها المصرف المحلي الأول للطالب وكفالة له تجاه المصرف الأجنبي ، الذي يقوم هو بأداء ثمن البضاعة المستوردة للمنتج البائع، بناء على كفالة المصرف الأول.

والرأي الشرعي فيه - فيما يبدو - أنه إذا اقتصر فيه على أخذ المصرف الأول عمولة يتفق عليها، سواء أكان مقدارها نسبياً أو مقطوعاً، دون أن تحتسب فيه فوائد على الطالب فهي عملية جائزة شرعاً. أما بالصورة المشروحة التي تتم بها اليوم، فإنها في المرحلة التي يصبح فيها المصرف دائناً للطالب بما تمت تأديته عنه فعلاً، ويرتب المصرف فيه فائدة جارية عليه، من هذه المرحلة فيها يداخلها عندئذ قرض بفائدة ، فتصبح من هذه الناحية حراماً.

والموسوعة الفقهية الكويتية في الجزء النموذجي الثالث الآنف الذكر (٢٤٣-٢٤٦) قد ارتأت جواز فتح الاعتمادات المستندية من أعمال المصارف، تخريجاً على أساس أنه توكيل ورهن، أي توكيل من طالب فتح الاعتماد للمصرف ورهن لديه. أو على أساس أنه توكيل وحوالة. المحيل فيها طالب فتح الاعتماد، والمحال عليه هو المصرف فاتح الاعتماد. أو على أساس أن فتح الاعتماد عقد جديد مستحدث لا نظير له في العقود القديمة ولا مانع منه شرعاً. لكن الموسوعة افترضت العملية في صورتها البسيطة، حيث يدفع التاجر طالب فتح الاعتماد جميع ثمن البضاعة إلى المصرف الأول ، الوسيط المحلي مقدماً، أو في الحالة التي يقبل فيها المنتج البائع في بلد المصدِّر

كفالة المصرف ويشحن البضاعة قبل أن يقبض ثمنها، ثم بعد وصول وثيقة الشحن إلى المصرف الكفيل في بلد الاستيراد، يؤدي التاجر الطالب الثمن كاملاً، عن طريق المصرف، ويتسلم وثيقة الشحن ، ولا شك عندئذ في جواز العملية بجميع مراحلها.

ولكن هذه حالة نادرة الوقوع، لا تكون إلا من التجار الأقوياء جداً في ماليتهم، والذين يسلفون مقدماً أثمان مستورداتهم التي يطلبون فتح الاعتماد من أجلها، كما أن شركات المصانع المنتجة في البلاد الأجنبية الصناعية (في الظروف القائمة بعد الحرب العالمية الثانية، واستمرار التضخم النقدي في الازدياد الذي أدى إلى استمرار هبوط قيمة العملات الدولية) أصبحت لا تقبل أن تشحن أي بضاعة للمستوردين، إلا بعد قبض ثمنها كاملاً ، عن طريق مصرف معتمد في بلد المصدر البائع؛ فلم يبق للمستورد غير القادر على الأداء مسبقاً إلا أن يخرج من مجال الاستيراد في التجارة الخارجية، أو يلجأ إلى الطريقة التي شرحناها في عملية فتح الاعتمادات المستندية، حيث يداخلها مرحلة مداينة يؤدي فيها المصرف المحلي فاتح الاعتماد الضمان كاملاً إلى البائع عن طريق مصرف آخر في بلد المصدر منذ تسليم وثائق شحن البضاعة قبل وصولها، ومنذئذ تبدأ عملية المداينة الفعلية، وتترتب فيها الفوائد الجارية إلى حين الأداء الكامل من التاجر المستورد، بعد وصول البضاعة وتسليم وثائقها إلى المصرف المحلي فاتح الاعتماد.

والسبيل الوحيد إلى الطريق الحلال في عملية فتح الاعتماد المستندي في الظروف القائمة اليوم؛ كيلا يخرج التجار المسلمون الحريصون على اجتناب الوقوع في الربا من تجارة الاستيراد، ولا يخرجوا من مجالها ويتركوه لمن لا يبالي حراماً من حلال، هو الطريق الذي لجأت إليه البنوك الإسلامية التي أصبحت قائمة في عدد من البلاد ، **وهو المرابحة**.

المرابحة الخارجية :-

بحسب طريقة المرابحة الخارجية مع الأمر بالشراء ، يحدد التاجر مطلوبه الاستيرادي والمصدِّر ، ويطلب من البنك الإسلامي استيراد البضاعة

لنفسه باسمه هو (أي البنك) ، ويتفق الطالب معه على أن يشتريها منه بعد وصولها بربح معين. وقد تم تخريج هذه الطريقة فقهياً على أساسين من مذهبين:

- الأساس الأول : قاعدة الوعد الملزم عند المالكية.

- الأساس الثاني : نص الإمام الشافعي رضي الله عنه في (الأم) على جواز أن يقول الرجل لآخر: اشتر هذا الشيء من صاحبه وبعه مني بربح كذا. (ينظر كتاب الدكتور سامى حمود : تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية ص/ ٤٨٠ الطبعة الأولى) و (نظام البنك الإسلامي الأردني وأنواع معاملاته ـ بند المرابحة الخارجية).

وقد أقرت هذا النظام لجنة الفتوى الشرعية بوزارة الأوقاف والمقدسات والشؤون الإسلامية في المملكة الأردنية، وطريقة المرابحة الداخلية والخارجية فيه. وهي فيما أرى طريقة سليمة بالنظر الإسلامي لا شائبة فيها، وتحل مشكلة فتح الاعتمادات بحسب القواعد الفقهية، مستفيدة من المذاهب الفقهية المعتبرة التي في اختلاف الأنظار بين أئمتها وأتباعها سعة شرعية ورحمة.

ابيض

القسم الثاني:

حكم إيداع النقود لدى المصارف الربوية والفوائد التي تحتسب للمودعين

إن هذا القسم الثاني من البحث يعتمد على نقاط ارتكاز ذات علاقة، وينطلق منها للوصول إلى النتيجة، أي إلى الحكم الشرعي الصحيح في هذه القضية، وتلك النقاط أو المنطلقات هي :

أولا : هل إيداع الأموال النقدية في المصارف الربوية ، بغرض الادخار الاستثماري، أو بطريقة الحساب الجاري في العمل التجاري، جائز شرعاً أو محظور؟

والمراد بالمصارف الربوية تلك المصارف التجارية التي تتعامل بنظام الفائدة فيما تتلقى من قروض باسم ودائع، وفيما تقدم من قروض استثمارية لعملائها.

ثانياً: في حالة إيداع الأموال النقدية لدى تلك المصارف الربوية للضرورة أو للحاجة ، ما مصير الفوائد التي يحتسبها المصرف للمودعين على ودائعهم: هل يأخذها المودع، أو يتركها للمصرف؛ لأنها ربا لا يجوز له أخذه شرعاً؟

إيداع النقود في المصارف الربوية :-

علمنا فيما سبق في القسم الأول أن إيداع النقود من المدخرين في المصارف الربوية معناه العرفي ونتيجته: إقراض المودع للمصرف ذلك المبلغ الذي يودعه لديه، وأن المصرف المودع لديه يحتسب للمودعين لديه فوائد على ودائعهم (قروضهم) بسعر معين، ويقرض هو هذه الودائع النقدية لعملائه الذين يستقرضون منه بفائدة أعلى سعراً ، ويربح الفرق.

ومما لا شك فيه شرعاً عندئذ أن هذا العمل مراباة؛ ومن ثم يتورع

المسلمون الملتزمون عن التعامل مع المصارف إيداعا أو استقراضاً . فإذا اضطروا للإيداع رفضوا أخذ الفوائد التي يحتسبها لهم المصرف على ودائعهم أو على حساباتهم الجارية، إذا كان المصرف يعطي على الحسابات الجارية الدائنة فوائد؛ ذلك لأن من القواعد المقررة في فقه الشريعة الإسلامية أن (ما حرم أخذه حرم إعطاؤه) والعكس صحيح أيضا : أي أن ما حرم إعطاؤه حرم أخذه، فكما لا يجوز أكل الربا ، لا يجوز للمسلم أن يؤكله ، أي لا يجوز للدائن أن يأخذ الربا ولا للمدين أن يعطيه، كما لا يجوز أخذ الرشوة ولا إعطاؤها.

لكن الإنسان إذا اضطر للاستقراض اضطراراً معتبراً شرعاً أي لحاجة حيوية أساسية، ولو لدفع ظلم ، ولم يجد من يقرضه قرضاً حسناً حل له الاستقراض بالربا وفقاً لقاعدة الاضطرار وهي (إن الضرورات تبيح المحظورات)، ويكون الوزر عندئذ على آخذ الربا لا على معطيه المضطر؛ لأن الأخذ لا يكون عن اضطرار.

هذا ما يقرره الفقهاء في الربا، وإن الفائدة المصرفية ينطبق عليها معنى الربا، فينطبق عليها هذا الحكم.

ومن المقرر فقهاً إلى جانب ذلك أن الإعانة على المعصية معصية؛ لقوله تعالى: ﴿ **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ** ﴾ [**المائدة**: ٢] وهذا محل إجماع لا يعرف فيه خلاف بين علماء الإسلام من سلف أو خلف ، وإن أمكن القول بأن الإعانة على المعصية قد لا تبلغ في الإثم درجة المعصية المعان عليها ذاتها.

بعد هذه المقدمات نستطيع الوصول إلى الجواب عن النقطة الأولى المطروحة للبحث، وهي: هل إيداع النقود في المصارف الربوية جائز شرعاً أو محظور؟

فنقول: **إن هذا الإيداع عن غير اضطرار هو محظور وعمل آثم؛ لأن فيه تقوية للمصرف على المراباة**، وهذه التقوية هي إعانة له على المعصية.

ولعل هذا الاستنتاج إذا صحت تلك المقدمات يبدو من الوضوح بحيث لا مجال فيه للجدل والمناقشة. وإن تلك المقدمات صحيحة بلا ريب، فهو صحيح كذلك.

هذا إذا كان الإيداع في المصارف الربوية بلا اضطرار . **أما إن لم يكن هناك بد من هذا الإيداع**: إما لصيانة المال، أو لحاجة أخرى مشروعة كتسهيل تداوله وتحويله إلى الجهات التي يراد تحويله إليها، **فإن الوجه عندئذ يختلف، ويكون المودع عندئذ غير آثم في الإيداع.**

بقي أن يقال في النقطة الأولى التي نحن لا نزال بصددها : هل هناك ضرورة أو حاجة معتبرة شرعاً لإيداع النقود اليوم في المصارف الربوية، حتى نقول برفع الإثم عمن يودع فيها نقوده ولو كان في ذلك شيء من إعانة المصرف، وتقوية له على المراباة؟

وإني أرى في الجواب عن ذلك أن كل من له بصيرة في الأحوال والأوضاع الزمنية اليوم لا يستطيع أن ينكر وجود حاجة عامة بالناس إلى إيداع وفر نقودهم في المصارف القائمة في بلدانهم؛ لأن حفظ النقود في البيوت أو المحال التجارية مخاطرة، لا يفعلها ذو عقل، مع فشو السطو المنظم بالوسائل والأدوات الحديثة على البيوت والمتاجر ، ومن اللصوص المحترفين في معظم بلاد العالم ، إن لم نقل في كلها.

ودفن الأموال في المخابئ الأرضية هو أعظم خطراً، كما هو واضح بالإضافة إلى أنه يصعب به ولا يتيسر تداول المال المدفون والأخذ منه والإضافة إليه، فأصبح إيداع الأموال في المصارف حاجة لازمة للناس، إن لم تكن ضرورة لازمة لصيانة أموالهم وسهولة تداولها وتناولها وتحويلها والتحويل عليها، ولا سيما بعد شيوع طريقة الصكوك التحويلية (الشيكات) على الأرصدة المصرفية، مما أغنى عن نقل الأموال النقدية نقلاً عينياً حتى إلى أقاصي المعمورة عند الحاجة ، وفي الأسفار، وسائر وجوه الأداء والوفاء في التجارة الداخلية والخارجية.

إن هذه الحاجة المتنوعة الغايات ، والتي لا تتحقق إلا بإيداع وفر النقود في المصارف، لا يمكن المكابرة فيها اليوم. ومن المقرر في فقه الشريعة وقواعدها أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت تلك الحاجة أو خاصة . وشواهد تطبيقها في فروع الفقه كثيرة، ترى في شروح المادة (٣٢) من المجلة.

ويلحظ فِقْهاً في الفرق بين الضرورة والحاجة: أن الضرورة بحدودها الشرعية التي تبيح المحرمات، والمشار إليها بقوله تعالى : (إلا ما اضطررتم) قد توجب على المكلف أن يترخص وجوباً، كمن يضطر في مفازة ونحوها إلى أكل الخنزير أو الميتة أو شرب الخمر لدفع الهلاك جوعاً أو عطشاً، فهنا يقرر الفقهاء أن عليه الترخص وجوباً، فإن لم يفعل حتى هلك كان عاصياً آثماً.

أما الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة في الترخيص، فإنها إنما تبيح ولا توجب، فلو صبر المكلف على الحاجة ، وتحمل الضيق والمشقة، لا يكون عاصياً آثماً؛ لأن الحاجة دون الضرورة التصاقاً بالحياة، فمنع الشيء أو الطريق المحتاج إليه لغاية مشروعة، لا يجعل المكلف في مواجهة خطر جسيم، وإنما يجعله في مواجهة مشقة حيوية وحرج عارضين، ليسا من مستلزمات التكليف التي لا تنفك عنه عادة وطبيعة.

هذا ، وفي جميع الأحوال ، سواء في الضرورة أو الحاجة، من المقرر فِقْهاً، أن هذا الترخيص حكم استثنائي يتقيد بقيام الاضطرار أو الاحتياج، ويتحدد مداه بحدودهما، فلا يجوز تجاوز مقدار ما تدفع به الحاجة أو الاضطرار، كما أنه يزول الترخيص بزوالهما، ومن ثم وضعت القاعدة الفقهية القائلة: (الضرورة تقدر بقدرها) والقاعدة الأخرى: (ما جاز لعذر بطل بزواله).

ونتيجة ذلك في موضوعنا هذا الذي نعالجه، وفي واقعنا الزمني، أنه متى وجدت مؤسسات إسلامية موثوقة في البلاد تغني الناس عن الإيداع في

المصارف الربوية ، فإنه يتوقف عندئذ ذلك الترخص الاستثنائي ، فلا يجوز للمسلمين إيداع وفورهم النقدية في المصارف الربوية، بل يجب توجيه الإيداع إلى تلك المؤسسات الإسلامية، التي تحقق المقصود من الإيداع إلى جانب صيانتها للودائع.

وقد وجد اليوم ، والحمد لله، في عدد من البلاد الإسلامية مؤسسات من هذا القبيل، وهي المصارف الإسلامية (اللاربوية) التي قامت بصورة نظامية وموثوقة في دبي والكويت والمملكة الأردنية والسودان ومصر، وكلها في نظر أهل المعرفة والخبرة محل ثقة اقتصادية ائتمانية واستثمارية . فهي علاوة على المقاصد الآنفة الذكر، تحقق لأصحاب الودائع فيها استثمارات حسنة المردود بالطرق الحلال في الشريعة الإسلامية، بأكثر مما تعطيه المصارف الربوية من فوائد للمودعين، كما أنها تؤدي جميع الخدمات التجارية التي تؤديها تلك المصارف.

فلم يبق بعد قيام هذه المصارف (البنوك الإسلامية) عذر للإيداع في المصارف الربوية ، فيصبح الإيداع فيها محظوراً لمن يوجد في بلده مصرف إسلامي.

أبيض

مصير الفوائد التي تحتسبها المصارف الربوية للمودعين فيها.

من الملاحظ أن المسلمين الملتزمين اليوم، عندما يضطر أحدهم إلى إيداع نقوده في المصارف الربوية القائمة في البلاد، يترك لتلك المصارف الفوائد التي تحتسبها له على ما يودعه لديها، تورعاً منه، لأنها ربا، ولأنه مضطر للإيداع لا لأخذ الفوائد.

وفي رأيي ، أن هذا الصنيع منهم خطأ، وليس هو الموقف الشرعي الصحيح ، وإذا كان باعثهم عليه الورع الحميد، فقد ابتعد عن الحكمة وحسن التسديد. وأن الشريعة حكمة كلها وسداد كلها،﴿ **وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً** ﴾ [**البقرة**: ٢٦٩]

إن الفقه الشرعي في هذه الحال ، يقضي بأن لا تترك للمصرف الربوي فوائد هذه الودائع؛ لأن تركها له يزيده قوة مالية في طريق المراباة، فهو إعانة له وتنشيط على ممارسة الحرام، وقد أوضحنا سابقاً، أن الإعانة على المعصية معصية. وكلما كان مبلغ تلك الفوائد أكبر كان الخطأ شرعاً في تركها للمصرف أعظم.

وهنا يواجهنا حتماً السؤال التالي:

إذا كان المودع لدى المصارف الربوية لا يجوز له شرعاً أن يستبيح لنفسه أكل الفوائد التي يحتسبها له المصرف، ولا أن يتركها للمصرف تورعاً منه عن أكلها، فما التدبير الصحيح الذي يفرضه الفقه الشرعي إذن ؟ وما مصير هذه الفوائد؟

والجواب عن هذا السؤال الوجيه، كما أفتيت به وناقشت الكثيرين من المخالفين الذين يخالفون عن غير بصيرة فقهية ولا علم، هو أن التدبير الصحيح الشرعي في هذه الفوائد، أن يأخذها المودع من المصرف دون أن ينتفع بها في أي جهة من وجوه الانتفاع، فلا يأكلها، ولا يقضي بها ديناً عليه، ولا يدفعها عن زكاة أمواله، ولا يؤدي بها ما يستحق عليه من الضرائب التي

تفرضها الدولة، ولو كانت الضريبة جائرة ظالمة في نظره ونظر الناس؛ لأن كل هذا بمثابة أكل الفائدة الربوية؛ لأن كل هذه الوجوه وأمثالها هي التزامات عليه لازمة له ستؤخذ من حر ماله شاء أم أبى، فوفاؤها من تلك الفوائد الربوية ، هو توفير لماله عن دفعه في الوفاء اللازم له، وهذا مساو لأكل الفائدة.

فعليه أن يأخذ تلك الفوائد التي يحتسبها له المصرف الربوي عن ودائعه لديه، ويوزعها على الفقراء حصراً وقصراً؛ لأنهم مصرفها الشرعي. ولا يعتبر هذه صدقة منه على الفقراء كمالك تصدق من حر ماله، وإنما له ثواب السعي والوساطة في نقل مبالغ هذه الفوائد من صندوق المصرف إلى أيدي الفقراء. وهذا نظير ما لو أراد المصرف أن يتبرع بمبلغ لفقراء البلد في برنامج معونات اجتماعية يمارسها سنوياً، فاختار شخصاً يثق بأمانته ومعرفته بالأسر الفقيرة في البلد، وكلفه أن يأخذ هذا المبلغ منه فيوزعه عليها، فلا بأس عليه أن يلبي الطلب ويقوم بهذه المهمة، بل إن له بلا شك ثواب هذا السعي.

والفرق الوحيد بين الصورتين أن الشخص في هذه الصورة الثانية متطوع، والمصرف متبرع، وقد اختاره للتوزيع وفوضه من تلقاء نفسه، أما المودع لدى المصرف فإن له سلطة أخذ مقدار محدد من المصرف يحتسبها له فوائد على ودائعه، لكن هذا لا تأثير له في جوهر المسألة؛ لأنه ما دام له الخيار في أن يأخذ هذه الفوائد أو يتركها، فإذا استعمل سلطته في الأخذ لمصلحة الفقراء ، لا لمصلحته، تساوى حينئذ الأمر في الصورتين.

وهنا يواجهنا - وقد واجهنا بالفعل - كثير من المخالفين بالسؤال أو الاعتراض التالي : كيف تسوغ إطعام الفقراء مالاً حراماً؟ وهل حرمة الحرام مقصورة على الأغنياء دون الفقراء؟

والجواب أن هذا الاعتراض ناشئ من عدم الاطلاع على الأحكام الفقهية؛ فإن من المقرر فقهاً أن الفقراء هم المصرف الطبيعي لكل كسب

يكسبه الإنسان بطريق أو سبب خبيث، كما أنهم المصرف لكل مال ضائع لا يعرف له صاحب.

لو أن إنسانا جمع ثروة من طريق الحرام : سرقة، ورشوة، وربا، ونحو ذلك ، ثم إنه تاب وأراد أن يرد هذه الأموال إلى أصحابها كما هو الواجب، فلم يستطيع ، لأنه لم يعد يعرفهم، فكل مال عنده لا يعرف صاحبه فسبيله الفقراء، كاللقطة الضائعة التي يلتقطها الإنسان ويعلن عنها فلا يظهر لها صاحب بعد الانتظار الواجب، فإن مصرفها هم الفقراء، كما هو مبين في باب اللقطة من كتب الفقه؛ فالكسب الخبيث يسلك به هذا المسلك فقهاً، ولا يعتبر بالإضافة إلى الفقير خبيثاً. بل هو في حقه طيب؛ لأن خبثه إنما هو في حق جانيه، أما الفقير فيأتيه حلالاً.

والحجة الفقهية في ذلك، من السنة النبوية علاوة على القواعد القياسية ما روي أن النبي ﷺ جيئ بلحم من عند بريرة، وذكر له أن أحدا كان تصدق به عليها، والرسول عليه السلام لا تحل له الصدقة، فقال عليه الصلاة والسلام : (هو لها صدقة ولنا هدية). رواه البخاري في باب قبول الهدية، وفي معناه أحاديث صحيحة أخرى، والفقه فيه أن المال بعد قبضه بطريق الصدقة، دخل في ملك الفقير، والتحق بسائر أمواله، فله أن يفعل به ما يشاء، فإذا باعه أو وهبه، وانتقلت ملكيته بسبب جديد وانقطعت صلته بالسبب السابق، فكأنما تبدلت العين بتبدل سبب الملك.

ومن ثم قرر الفقهاء قاعدة فقهية: (إن تبدل سبب الملك كتبدل الذات)[١] وبنوا على ذلك فروعاً فقهية معروفة في أبوابها، وفي شروح المجلة تحت هذه المادة.

ففي موضوعنا ليست عين المال الذي يؤخذ من المصرف للفقراء من الخبائث التي حرم الإسلام أكلها لخبث ذاتي فيها كالميتة والخنزير والخمر، بل المال الذي يتداوله المصرف، هو في ذاته طيب ومن نعم الله (ذهباً ، أو

(١) مجلة الأحكام العدلية، المادة ٩٨

فضة ، أو ما حل محلهما من الورق النقدي) ، وإنما الخبث في الأسباب المحرمة التي اكتسبه بها المصرف، وهي المراباة ، فإذا أخذت هذه الأموال برضا المصرف ، وأعطيت الفقير بسبب تمليكي جديد مشروع، ملكها الفقير ملكاً طيباً؛ لأن الخبث لاحق بالسبب الذي اكتسبها به المصرف، وبكل سبب محرم آخر تنتقل به إلى غيره، فلا محل للتوهم بأننا نطعم الفقير حينئذ مالاً خبيثاً.

والحجة التي تحسم الجدل في هذه المسألة ، وتفحم من يتوهمون عدم جواز أخذ الفائدة من المصرف الربوي وإعطائها للفقراء دون أن ينتفع بها المودع أية منفعة كما سبق إيضاحه، هي الحجة التالية:

إن الفوائد التي يحتسبها المصرف لمن يودعون لديه أموالهم، نواجه فيها احتمالات حلول أربعة لا خامس لها، فلننظر أيها المقبول شرعاً ، وأيها المرفوض قطعاً:

أ/ إما أن يأخذها المودع، وينتفع بها كسائر أمواله.

ب/ وإما أن يتركها للمصرف تورعاً منه عن أكلها لأنها ربا.

ج/ وإما أن يأخذها منه فيتلفها كيلا يتركها له ولا ينتفع هو بها.

د/ وإما أن يأخذها منه ولا ينتفع بها أصلا بأي وجه من أوجه الانتفاع؛ بل يعطيها الفقراء صرفاً لها إليهم، لا يحتسبها من زكاته، ولا صدقة من حر ماله، بل وسيلة نقل لها فقط من صندوق المصرف إلى جيوب الفقراء (كما سبق إيضاحه).

● فأما الحل الأول (أ) فليس محل توهم أصلاً، بل هو مرفوض قطعاً لأنه أكل للربا.

● وأما الحل الثاني (ب) فهو محل للتوهم أن يكون مقبولاً شرعاً بزعم الورع في نظر من لا يستند الورع عندهم إلى علم ولا عقل. ولكن بتحليل بسيط لهذا الحل يتبين فساده واضحاً؛ لأنه إعانة للمصرف الربوي، وتقوية

مالية وتنشيط له على المراباة، والإعانة على المعصية معصية كما سبق بيانه، فأقل ما يقال في هذا الحل أنه تصرف غير موزون ويدخل في دائرة (الورع البارد).

● وأما الحل الثالث (ج) فلا أظن عاقلاً يقول: إنه حل مقبول شرعاً، فإتلاف النقود وسائر الأموال النافعة بعد حصولها في اليد، ولو بطريق حرام، ليس سبيلاً شرعياً للخلاص من إثم الطريق الحرام في اكتسابها، فالمال النافع، لا ذنب له حتى نحكم عليه بالإعدام؛ فإتلافه إهدار لنعمة الله، وهو عمل أخرق، والشريعة الإسلامية حكمة كلها؛ لأن شارعها حكيم.

● فلم يبق أمامنا بعد استبعاد الحلول الثلاثة الأولى لفسادها سوى الحل الرابع. فهو الحل الصحيح المقبول شرعاً بهذا الدليل القائم على طريقة الحصر والحذف[١].

هذا، وهناك كثير من الباحثين المعاصرين يطرحون السؤال التالي :

أفلا يمكن أن يؤخذ من الفوائد عن الودائع الداخلية في البلاد الإسلامية مقدار ما يغطي فرق التضخم وهبوط قيمة النقد خلال مدة الإيداع؟ فإن الملاحظ أن التضخم وهبوط القوة الشرائية للنقود في تزايد مستمر، مما يجعل وفاء الوديعة النقدية التي في المصرف، أو الدين بوجه عام، أقل من الأصل وقت ثبوته في الذمة بشكل واضح مرموق.

والجواب عن هذا التساؤل ، أن هذا موضوع شائك، وله ملابسات وأبعاد واسعة وعميقة في سياسات الدول المالية والاقتصادية، وانعكاسات خطيرة على التضخم، فلا ينبغي ابتسار القول فيه كما يفعل بعض الباحثين المعاصرين، ولا يتسع هذا البحث الآن لمعالجته والإجابة عنه بهذه السهولة ، كما أنه يفتح باباً وذرائع ذات خطورة، فيجب أن يفرد بالبحث والندوات بين

---

(١) تضمن البحث في صيغته التي قدمها الكاتب الكريم، مناقشة لموضوع دار الحرب ومدى انطباق الأحكام الفقهية الواردة في هذا البحث عليها، ونظراً لأن ذلك ليس موضع اهتمام المركز، فقد استأذنا الكاتب الكريم في طيه، فوافق على ذلك – (المركز)

ذوي الاختصاص من فقهاء الشريعة وعلماء القانون والاقتصاد والمالية[٢].

هذا ما جاد به الخاطر، وبلغه العلم القاصر، أرجو من فضله تعالى أن يكون قد ألهمني الصواب، والله سبحانه وتعالى أعلم.

مصطفى أحمد الزرقاء

عمان - الجامعة الأردنية - كلية الشريعة

(٢) تجدر الاشارة هنا بهذه المناسبة إلى أن موضوع تعويض الدائنين عن انخفاض قيمة ديونهم وقوتهم الشرائية بسبب التضخم النقدي والارتفاع العام في الأسعار قد طرح للبحث في الندوتين الخاصتين باقتصاديات النقود المالية في الإسلام اللتين عقدهما المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الأجنبي: أولهما في مكة المكرمة عام ١٣٩٨هـ والثانية في إسلام آباد عاصمة دولة باكستان في مطلع عام ١٤٠١هـ وقد رئي فيهما تعليق البت في هذا الموضوع لخطورة أبعاده، وتقرر تأليف لجنة فيه لإعداد تقرير شامل له حوله، ليناقش فيما بعد من قبل ذوى الاختصاص في الاقتصاد والقانون والشريعة.

تحريم الربا في القرآن والسنة

بحث وإعداد

محمد عبد الواحد غانم
المدير الإداري لشركة سندس للاستثمارات الإسلامية.

أبيض

مقدمة :-

الحمد لله رب العالمين ، وصلواته وسلامه على أشرف المرسلين محمد خاتم النبيين، على وآله وصحبه ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد : فهذه خلاصة موجزة تعرضنا فيها لواحدة من أدق قضايا المسلمين وأكثرها حرجاً، خصوصاً في تلك الآونة التي تعددت فيها صور التعاملات التجارية، وتشعبت مجالات استثمار الأموال، وخفي على كثير من الناس هذا الخطر المحيق، وذلك الرجس البغيض، ونعني به سرطان الربا، والذي يقول مولانا العظيم عنه في محكم كتابه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ**﴾ [**البقرة**: ٢٧٨ ، ٢٧٩].

والمألوف في كثير من المجتمعات الإسلامية المستقرة، أو الجماعات الإسلامية المهاجرة: أن الربا أصبح عنصراً ملازماً لكل دورات رأس المال، وشتى أساليب التعامل التجاري، حتى استمرأته الجماعات والأفراد، بل إن الأمر بلغ ببعضهم أن يدافع عن الربا، ويبرر التعامل به، ويحل ما حرم الله .. وكأنما أراد أولئك أن يجعلوا من ذلك الضرر المحيق ضرورة محتومة! مستندين إلى دعاوى باطلة وأسانيد متهافتة، وتسميات جوفاء..

ولو أن أولئك تبصروا قليلاً في محكم التنزيل، وجوامع الحديث الشريف، وبجهد يسير غير عسير، ونفوس مخلصة مبرأة من الغرض والهوى، لتبين لهم الرشد من الغي، ولانجلت أمام أعينهم شموس الحقيقة، فالله سبحانه وتعالى يقول الحق ويهدي السبيل، ورسوله صلوات الله عليه وسلامه لا ينطق عن الهوى، وما من حرام حرمه الله على عباده إلا وأحل ما هو خير منه.

وإذا كان المولى عز وجل قد حرم الربا (فائدة رأس المال) فقد أحل - سبحانه وتعالى - البيع ، والمضاربة، وسائر أنشطة الكسب والاستثمار، والتي تقتسم فيها الأرباح بأية نسبة يراها المقرضون للأموال ، والموظفون لها، ويرتضونها فيما بينهم عند التعاقد.

ولسنا نزعم لأنفسنا شرف الإفتاء، ولا نحن نرقى لمنابر الوعظ والإرشاد، وإنما هي خطرات عنت لنا من خلال عملنا في الاستثمارات الإسلامية، ترتكز على مبادئ الشرع الحنيف، وبفضل مناقشات عديدة مع إخوة لنا في الله تختلف نوعيات ثقافاتهم، وتتعدد مجالات دراساتهم، وقد أضحت هذه القضية تؤرقنا جميعاً، وتسيطر على معظم ندواتنا، وكان بادياً أن هناك نوعاً من الحيرة، والتشتت، والخلط بين المدلولات ، وتسمية الأشياء بغير مسمياتها، فكان أن استخرنا الله تعالى مخلصين، وعزمنا على وضع هذا البحث المتواضع بأسلوب مبسط، ينقل للقارئ المسلم أبعاد هذه القضية الشائكة، وأحكام الشرع فيها، مستقين ذلك كله من كتاب الله الحكيم، ومن السنة النبوية المطهرة، ثم إننا عرضنا في الخاتمة إلى المقترحات التي نراها بديلاً عن النظام الربوي، والتي من شأنها أن تدفع بعجلة الاستثمارات إلى طرق إسلامية شرعية مأمونة، محققة كفاءة أكثر، وربحاً أوفر، مبرءاً من حرام الربا، ومباركاً فيه بإذن الله وفضله.

ونود أن نذكر ـ من جديد ـ أخانا القارئ الكريم أن هذا بحث مختصر، وخلاصة موجزة، آثرنا فيها عدم الخوض في التفاصيل، أو التعريض للدقائق، وإنما على من أراد الاستزادة والتعمق أن يراجع أمهات كتب الفقه، وآثار علماء الإسلام وأئمته.

ولقد توخينا في ذلك البحث المختصر عرض الآراء الفقهية التي اجتمع عليها جمهور الفقهاء ، والموثوق في علمهم وورعهم، ونحسبهم من المخلصين.

والله نسأل أن يتقبل ذلك منا عملاً خالصاً مخلصاً لوجهه تعالى، وأن يغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا، وأن يلهمنا سبيل الرشاد ، حتى نستبين وجه الحق وجادة السبيل، فنجتنب الشبهات، ونستبرئ لديننا من كل حرام.

إنه سبحانه وتعالى هو المستعان وعليه قصد السبيل.

محمد عبد الواحد غانم

النظرة الفقهية حول الربا:-

الثابت من دراسة تاريخ العرب أيام الجاهلية، والتعرض لمعاملاتهم التجارية والمالية أن تقسيمات الربا لا تخرج بهم عن نوع من اثنين هما:

أولاً: ربا الديون، أو ما يسمى (النسيئة).

ثانياً: ربا البيوع.

ويندرج تحت ربا البيوع نوعان فرعيان هما: ربا الفضل، وربا النسأ، وذلك ما يمكن أن يشتمل عليه الرسم التوضيحي التالي:

الربا:

١- ربا الديون. ٢- ربا البيوع:

أ- ربا الفضل. ب- ربا النسأ.

ونبدأ بربا الديون:-

فنقول: إن هذا النوع شاع أيام الجاهلية، وقبل البعثة المحمدية، ولم يكن تطبيقه محدوداً - كما يدعي البعض - في صور الاستدانة للحاجة، بل كان تطبيقه عاماً في المعاملات التجارية والاستثمارية، ولكن العرب استخدموا لفظة الربا للدلالة على هذا النوع من المعاملات بصفة عامة وبدون تخصيص، كما جاء في قول (أبي بكر الجصاص): (أنه معلوم أن ربا الجاهلية إنما كان قرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة، فكانت الزيادة بدلاً من الأجل، فأبطله الله سبحانه وتعالى).

وصورة أخرى لنفس المعنى كما ذكرها الإمام الرازي في تفسيره (إن ربا النسيئة هو الذي كان مشهوراً في الجاهلية؛ لأن الواحد منهم كان يدفع ماله لغيره إلى أجل، على أن يأخذ منه كل شهر قدراً معيناً، ورأس المال باق بحاله، فإذا حل الأجل طالبه برأس ماله، فإن تعذر عليه الأداء زاده).

وعليه: فإن لفظ الربا كان ذا دلالة واضحة عند العرب قبل الإسلام، فلما نزلت آيات التحريم أدرك الناس المعنى المطلوب بغير عناء أو لبس.

وسواء أطلق على هذا النوع من المعاملات: ربا النسيئة، أو ربا الجاهلية، أو ربا الديون فإن المعنى والمسمى واحد وهو (الربا)، ويعني دفع المال للحصول على زيادة مقابل الأجل، سواء دفعت هذه الزيادة بالإضافة إلى رأس المال عندما يحل موعد السداد، أو دفعت الزيادة على أقساط، ويدفع رأس المال في نهاية المدة.

وهناك الكثير من الصور المختلفة لهذا النوع من الربا، لكنها جميعاً لا تخرج عن كونها ربا من نوع ربا الديون ، ولا يستطيع أحد أن يدعي غير ذلك، أياً كانت وسيلته إلى الإنكار، سواء عن اعتقاده بمعرفة أسرار اللغة وخباياها ، أو عن تعسف في تأويل آيات الله تعالى وتحميل السياق القرآني الكريم معاني لا يحتملها، أو التجاء إلى تفسير باطني لكلام الخالق الحكيم، ونعوذ بالله تعالى من ذلك جميعاً.

كما ليس بوسع أحد أن ينكر أن هذا الربا هو ذاته المسمى اليوم بفائدة رأس المال، فإن قيل ربا أو فائدة لرأس المال فإن المعنى واحد، وليس الأمر إلا ترادفاً في الألفاظ..

تحريم الربا في القرآن الكريم والسنة الشريفة:-

وبعد أن تعرفنا على صور التعامل في ربا الديون، فإننا نتعرض أولا للآيات القرآنية الكريمة التي نزلت في تحريم الربا، ومن بعدها للأحاديث النبوية الشريفة التي وردت في تحريمه..

أولاً : آيات تحريم الربا في القرآن الكريم :-

وهنا نتعرض للآيات الكريمة التي نزلت في تحريم الربا، مستعينين ببعض المعاني التي وردت في كتب التفسير، مراعين في ذلك الترتيب الزمني للنزول؛ لنعايش أسلوب التحريم مرحلة بعد أخرى..

المرحلة الأولى: وهي الآية رقم (٣٩) من سورة الروم، وهي من القرآن

المكي، وقيل إنها أول ما نزل من القرآن الكريم في الربا:–

يقول المولى تبارك وتعالى ﴿ **وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ** ﴾ [**الروم**: ٣٩].

وهذا البيان الرباني من خالق الخلق إلى عباده، ماذا يحمل للقلب المؤمن؟ رب قائل: إن دلالة التحريم فيه ليست قاطعة أو صريحة .. فنتساءل نحن بدورنا أليست دلالة الآية الكريمة في وجه العموم هي الحض على الزكاة ، والصد عن الربا، بغير تحميل الآية ما ليس فيها ؟ فإن نحن قرأنا الآيات التي تسبق هذه الآية ، والآيات التي تليها لوجدنا استنكاراً من الله سبحانه وتعالى للربا، واستحسانه – جل وعلا – للزكاة وترغيب الناس فيها، والله تعالى يرزق من يشاء بغير حساب، وما كان الربا ليزيد الناس شيئاً لم يرده الله لهم، ولا كانت الزكاة لتنقصهم شيئاً كتبه الله تعالى لهم.

ثم ننتقل بعد ذلك إلى المرحلة الثانية: ألا وهي ما نزل من القرآن الكريم بعد ذلك في الربا، وهي الآيات رقم ١٦٠، ١٦١ من سورة النساء؛ حيث يقول المولى عز وجل: ﴿ **فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا (١٦٠) وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (١٦١)** ﴾ [**النساء**: ١٦٠، ١٦١].

أولاً : إن اليهود هم اليهود لم تتبدل طبائعهم ، ولا تتغير خصالهم، فهم أمة جبلت على التنكر لكل شرع أو دين ، وعلى عصيان أوامر الله تعالى. وبالرغم من أن النص صريح في أن الله تعالى قد نهاهم عن أخذ الربا إلا أنهم لم ينصاعوا لأمر الله واستمرأوا هذا الحرام.

ثانياً: هذه الإشارة عن اليهود ، وانغماسهم في ألوان الظلم، ومنها أخذ الربا والتعامل به، واختصاص اليهود بذلك في قوله تعالى (فبظلم من الذين هادوا) تفسر لنا كثيراً من أبعاد وأسرار النظام المالي العالمي، والتي تحكمه أسس ربوية بحتة، ويتحكم فيه عتاة اليهود، وتوضح لنا إلى أي مدى وصل

هذا النظام في التحكم في أرزاق العباد، واستغلالهم والثراء على حساب جهودهم ومدخراتهم؛ ليشتد عوز الفقير، ويزداد ثراء الغني، ويصبح العامل أسيراً لرأس المال، بل عبداً مسخراً له، بدلاً من أن يكون شريكاً ينعم بجزء من الربح، وحصته من المكسب، وهو ما تقره نظم الاستثمارات الإسلامية وتقوم أساساً عليه.

ثالثا: نلحظ في الآيات الكريمة إشارة واضحة إلى أن الربا لم يحرم على أمة محمد ﷺ دون غيرها، بل حرم على الأمم من قبل بما في ذلك اليهود، وإن كانوا قد زعموا أن الربا حرم فيما بينهم، وأحل فيما عدا ذلك، فتلك واحدة من صور التحايل والتدليس والتي تميز بها اليهود على طول العصور.

ثم يسلمنا سياق البحث إلى المرحلة الثالثة في التحريم: وهي الآيات الكريمة التالية من سورة آل عمران، وفيها يقول المولى عز وجل: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿١٣١﴾ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾**﴾ [**آل عمران**]

وهنا نجد التحريم في صورة النهي واضحاً جلياً، وليس لمؤمن أن يفهم من النص خلاف ذلك، وعلى الرغم من هذا فإننا نجد من يَدَّعون أن النهي هو عن الأضعاف المضاعفة، ولا يرون في النص نهياً عن قليل الربا !!

وللرد على أولئك نكتفي بالاستشهاد بتعليق للشهيد سيد قطب، أورده (في ظلال القرآن) أوضح فيه أن ذكر الأضعاف المضاعفة إنما هو وصف لواقع، وليس شرطاً يتعلق به الحكم.

وفي المرحلة الرابعة من مراحل التحريم: نتعرض لما نزل في سورة البقرة ابتداء من الآية رقم ٢٧٥ حتى الآية ٢٨١، وقيل في هذه الآيات: إنها آخر آيات الأحكام نزولاً إن لم تكن آخر ما نزل من القرآن ..

تقول الآيات الكريمة ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ**

الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾ ﴾ [**البقرة**: ٢٧٥ – ٢٨١].

وأمام هذا البيان الموجز والمعجز، الشامل الكامل، الجامع المانع، لنا وقفة نسترجع فيها عدة أمور، خصوصاً وأن من بينها أموراً أثيرت في مواضع التحريم السابقة:

١/ لفظ الربا مطلق هنا على وجه العموم سواء كان الربا صغيراً أو كبيراً، بسيطاً أو مضاعفاً.

٢/ البيع والربا أمران مختلفان تماماً وليس من سبيل للخلط بينهما.

٣/ أحل الله البيع ، وحرم الربا.

٤/ في حالة التوبة فللرجل رأس ماله فقط، وما زاد عليه قليلاً كان أو كثيراً فهو ربا.

٥/ عقاب آكلي الربا حرب من الله ورسوله.

وصدق مولانا العظيم إذ يقول في كتابه الكريم ﴿**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ**﴾ [**القمر**: ٤٠].

ولا يستوجب الأمر منا بعد ذلك رجوعاً إلى آراء تفصيلية لأئمة المفسرين، أو جمهرة الفقهاء؛ لاستبيان حرمة الربا، فحكم الله تعالى واضح جلي في هذه القضية، ونحسب أن تلاوة الآيات البينات ـ التي أوردناها آنفاً ـ وتدبرها كفيل بترسيخ أبعاد هذا الحكم الرباني والقانون الإلهي، واستجلاء أسراره في مكنون النفس وأعماق الضمير.

تحريم الربا في الأحاديث النبوية الشريفة: -

وبعد هذا العرض القرآني الجليل ، والفيض النوراني من كلام رب العالمين، ننتقل إلى أحاديث رسول الله ﷺ خاتم الأنبياء وإمام المرسلين، معلمنا ورائدنا ، الرحمة المهداة، والنعمة المسداة، الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، علمه شديد القوى، فنهتدي بهديه، ونسترشد بسنته، وهو المرسل رحمة للعالمين، مبشراً ونذيراً، وسراجاً منيراً، أضاء للإنسانية دياجير الظلمة، وأخذ بأياديها لمرافئ الحق وشواطئ الأمان.

خطب رسول الله ﷺ في يوم النحر وقال في خطبته:

- (ألا، وإن ربا الجاهلية موضوع عنكم كله، لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون، وأول ربا موضوع أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب) رواه ابن كثير في تفسيره.

- عن رسول الله ﷺ قال: (لعن رسول الله ﷺ آكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال: هم سواء) رواه مسلم.

- أخرج الإمام أحمد بن حنبل في مسنده من حديث عبد الله بن حنظلة أن رسول الله ﷺ قال: (درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد من ست وثلاثين زنية).

وبعد تلك القبسات المضيئة من هدي النبوة الشريفة، هل لمتشكك أن يجادل في حرمة الربا ويزعم بأنها ليست قطعية؟! أو لمجترئ على حكم الله تعالى وهدي رسوله عليه الصلاة والسلام، فيزعم أن القليل من الربا لا بأس به شريطة ألا يكون أضعافا مضاعفة؟! أو لغر مفتون غير محقق ولا مدقق فيساوى بين البيع والربا؟!

نعوذ بالله تعالى من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، ومن يهد الله فهو المهتدي، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً..

ربا البيوع : -

وهو النوع الثاني من أنواع الربا، وإن كانت آيات تحريم الربا جاءت في القرآن الكريم على وجه العموم، ولم تفرق بين نوع وآخر؛ حيث لم يكن معروفاً إلا نوع واحد من التعامل، يطلق عليه لفظة (الربا) ، ولما بعث رسول الله ﷺ أطلق على أنواع أخرى من التعاملات هذا اللفظ (الربا) ، وعليه فالأولى والأوجب أن تكون دلالة اللفظ القرآني مشتملة لجميع المعاني الأخرى، التي نبه إليها رسول الله ﷺ، سواء أكانت معروفة من قبل، أو غير معروفة ليصبح اللفظ القرآني بعد ذلك شاملاً المعنى القديم والمعاني الأخرى التي وردت في أحاديث رسول الله ﷺ، وهو الرسول الأمين الذي لا ينطق عن الهوى ، أوتي القرآن ومثله معه وهي سنته، ولا يكون للفظ آية معان إضافية مهما تمادى بعضهم في محاولة استخدام هذا اللفظ للدلالة على معان أخرى، ويقودنا ذلك إلى مظهر من مظاهر الإعجاز اللغوي للقرآن الكريم؛ حيث تربط آيات تحريم الربا بين هذا التحريم وبين طاعة الله ورسوله ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿١٣١﴾ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾**﴾ [**آل عمران**]

والآية الكريمة قد ألحقت طاعة الله ورسوله بتحريم الربا، ولعل المقصود بذلك إشعار المؤمنين بأن كل ما أطلق عليه رسول الله ﷺ لفظة (الربا) فهو حرام منهي عنه، ولا جدال أو ترخيص في ذلك.

وينتقل بنا الحديث الآن إلى أحاديث رسول الله ﷺ والتي تعرض فيها لهذا النوع من الربا والمعني به ربا البيوع:

- روى مسلم عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال: (الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل، والتمر بالتمر مثلاً بمثل، والبر بالبر مثلاً بمثل، والملح بالملح مثلاً بمثل، والشعير بالشعير مثلاً بمثل، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد، وبيعوا البر

بالتمر كيف شئتم يداً بيد، وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يداً بيد).

- وعن أبي سعيد الخدري قال: (جاء بلال إلى النبي ﷺ بتمر برني، فقال له النبي ﷺ (من أين هذا ؟) قال (كان عندنا تمر رديئ فبعت من صاعين بصاع فقال : (أوه ! عين الربا عين الربا، لا تفعل ولكن إذا أردت أن تشترى فبع التمر ببيع آخر ثم اشتر به) متفق عليه.

وهذان الحديثان هما أشمل وأصح ما جاء في هذا الشأن ، ويمكن أن نوضح من الحديثين الشريفين المعاني الآتية :-

١/ (مثلاً بمثل) تعني التماثل في النوع (الصنف) والقدر (الكمية) والجودة.

٢/ (يداً بيد) تعني أن يتم التسليم والتسلم (القبض) في وقت التعامل.

٣/ يشتمل الحديث على ستة أصناف ، وهي في مجموعتين :-

أ/ الذهب والفضة : هما معدنان ثمينان يتملكهما الناس لنفاستهما وندرتهما، أو لكونهما وسيلة لتثمين وتقويم غيرهما من العروض والسلع، كما تقاس عليهما جميع أنواع النقود المتعارف عليها.

ب/ التمر ، البر (القمح)، الملح، الشعير: وهي من أصناف الطعام المهمة في حياة الناس ، والتي يمكن ادخارها من وقت لآخر.

وعلى ذلك فإننا نجد أن هناك شرطين أساسين لعدم الوقوع في ربا البيوع:

أولهما : في حالة البيع لهذه الأصناف الستة المذكورة وكان النوع واحداً فلابد من التماثل، وإلا وقع وتحقق ما يسمى بربا الفضل.

فمثلاً إذا اشترى (أ) عشرة دارهم من الذهب عيار ٢٤ بخمسة عشر درهماً من الذهب عيار ١٨ فقد وقع فيما يعرف (بربا الفضل).

ثانيهما : في حالة ما إذا كان هناك بيع لهذه الأصناف الستة المذكورة في الحديث، واختلف النوع فلابد أن يتم التسليم والتسلم في نفس وقت

البيع، وإلا فقد تحقق ما يعرف (بربا النسأ)...

هذا وقد أجمع جمهور العلماء على أن اختلاف العملة النقدية يجوز فيه التفاضل على أن يكون الحساب بسعر اليوم الذي يتم فيه التبادل... كما أجاز معظم العلماء التفاضل في السلع الأخرى والخارجة عن نطاق الأصناف الأربعة المذكورة في الحديث..

البديل عن الربا: -

كما وأن العرب في جاهليتهم قد عرفوا هذا النوع الربوي في تعاملاتهم المالية، إلا أنهم عرفوا نوعاً من المعاملات التي كان يطلق عليها المضاربة أو (القراض) ، واللفظان يدلان على معنى واحد، وهو : إعطاء المال لمن يعمل فيه نظير حصة له من الربح.

وقد ورد في السنة النبوية الشريفة أن النبي ﷺ خرج في مال السيدة خديجة رضي الله عنها في مضاربة إلى الشام، وذلك قبل البعثة، والظاهر -والله أعلم - أن عقد المضاربة هذا لم يرد فيه نص بالكتاب أو السنة، وإن كان من المعلوم أن الناس ظلوا يتعاملون بهذا النوع من المضاربة بعد البعثة المحمدية ولم ينههم، أو يقيدهم فيه الرسول ﷺ ، ثم أجمع الصحابة على جواز هذا النوع من التعاملات، كذلك أهل العلم من بعدهم..

ولسنا هنا بصدد الدخول في ماهية عقد المضاربة، وشروطه، وصحته، فذلك باب واسع من أبواب الفقه الإسلامي، وقد تعرض له جميع الأئمة في مراجعهم الفقهية، كما أن هناك من المؤلفات الحديثة ما يفي بحاجة كل راغب في الاستزادة.

وخلاصة ما نود الإشارة إليه في هذا المقام هو كمال التشريع الإسلامي، فما من شيء حرمه المشرع إلا وأحل ما هو خير منه، وإن حرم الله سبحانه وتعالى الربا (فائدة رأس المال) ، فقد أحل المضاربة والتي هي مبارك في ربحها الحلال، المبرأ من دنس الربا ورجسه، وتلك منة الله وحكمته، ومنهاجه

وشرعه.. فهلا استبرأنا لأنفسنا من دنس الحرام؟ وأبرأنا ذممنا من رجس الربا؟

نظرة واعية:-

حينما نتعرض إلى الجزء الأكثر شيوعاً من أنواع الربا وهو (ربا النسيئة)، ونحاول أن نتفحص في محاولة لتفهم أبعاد هذه القضية كما هو مطلوب من المسلم الواعي بفطنة وحذر، فإننا نجد أن الأمر لا ينحصر فقط في حرمة الربا من عدمه باعتبار أنها قضية مستقلة في ذاتها، بل يتعدى إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، فلو نظرنا الآن- وبصورة عملية- لما هو عليه الوضع القائم الآن لوجدنا أن قضية الربا هذه (ربا النسيئة) -إن صح القول- فإن الجزء الأكبر منها ماهو إلا نتيجة لقضية أخرى وهي الأصل، ألا وهي : إيداع أموال المسلمين في أيد غير مسلمة، وإذا سلمنا بحرمة الربا فما هو الرأي في إيداع أموالنا في مصارف غير المسلمين..؟!

إنه لا يخفى على أحد اليوم ما يعيشه المسلمون في تبعية لغيرهم، حتى أصبحوا مقودين بعد أن كانوا قادة.. وأصبحوا تبعاً بعد أن كانوا سادة، أصبحنا فرقاً وشيعاً ضعافاً يقتل بعضنا البعض، نشتري الأمن والحماية من أعدائنا، بعد أن كنا أمة واحدة قوية تؤمن بأن لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله .. أصبحنا نتشدق بما يسمى الإيتيكيت والبروتوكول، بعد أن كنا نفتخر باتباع سنة رسولنا ﷺ .. وبين ما هو في العقيدة وما هو من الأمور الاجتماعية - و تقع في هذه الدائرة الأمور الاقتصادية لتعبر بصورة أو بأخرى عن موقف المسلمين اليوم - فها هو ما يسمى بالنظام النقدي العالمي، وما يضمه من أسلوب شيوعي وآخر رأسمالي، فأين نحن أيها المسلمون؟ ومن هم المتحكمون في هذا النظام؟ وفي أي الاتجاهات يسير؟ وما هو الحجم الحقيقي لأموال المسلمين ضمن هذا الخضم الهائل؟ وما هي قدرة المسلمين الآن في التأثير في هذا النظام؟ وما مدى تأثر المسلمين بهذا النظام؟

وماذا لو أن أياً من الدول حامية هذا النظام قررت تجميد أرصدتنا؟ ... إلخ إلخ.

نعم يجب على المسلم ألا يتعامل بالربا، وعليه أن يختار نظام المشاركة في الربح والخسارة .. ولكن هل للمسلم أن يسارع بماله في مشروع لإنتاج الخمور؟ صحيح أن نظام الأسهم حلال، ولكن ليس للمسلم أن يشتري بماله أسهم شركات تحارب الإسلام.

كل هذه الاستفسارات تحتاج إلى توضيح، وإذا كانت قضية الربا تحتل من الأهمية والوضوح ما عرضناه سالفاً - وهي محصورة في هذا الجزء الصغير بالنسبة لرأس المال ككل - فما بال رأس المال نفسه؟ وإلى من نكله؟ وأين نضعه؟ وكيف نستثمره؟ .. ألا يحتاج الأمر نظرة واعية؟؟

ابيض

مناظرة بين النظام الربوي والنظام الإسلامي

حيثما تعرضنا لأي من قضايا الإسلام،سواء كانت هذه القضية في أصول الفقه أو أحكام التشريع، أو غيرها كان لزاماً علينا أن ننظر إلى الدائرة الكاملة التي تدور فيها هذه القضية، وإلى كافة الظروف والملابسات المتعلقة بها، فنحن - مثلاً - إذ نتعرض لقيمة إباحة تعدد الزوجات لا يكون بوسعنا مناقشة هذه القضية والتصدي لمن يحلو لهم الخوض فيها على غير بينة أو صواب، إلا إذا تعرضنا لنظام الزواج ككل ، وكذا أحكام الطلاق ، وموضوع العصمة، وقضية النفقة، وحد الزنا .. الخ من الجوانب الأخرى التي تقع كلها في دائرة الزواج.

وإذا طبقنا هذا المفهوم على موضوع الربا، وجب علينا أن نتعرض إلى نظام الزكاة بصفته الأمر المباشر الذي يتعلق بالمال ، والذي هو محل وقوع الربا.

ولكي نوضح هذا التعارض بين النظام الربوي والنظام الإسلامي ، فإننا نعرض :-

أولاً : ما جاء بالقرآن الكريم :

﴿ وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ﴾ [الروم: ٣٩]

﴿ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ [البقرة: ٢٧٦]

وبتأمل هذه الكلمات الربانية نجد أن الله سبحانه وتعالى ـ وهو المالك الحقيقي للمال وهو الذي يعطيه لمن يشاء بغير حساب ـ نجده يخبرنا بأن الزيادة ـ نتيجة التعامل الربوي ـ إن هي إلا زيادة عددية فقط ولكنها في الحقيقة نقص وخسران ، وعلى العكس من ذلك فالزكاة أي (الصدقات عموماً تزيد المال وتبارك فيه، وتنميه وإن بدت- ظاهرياً ـ منقصة له عددياً).

ثانياً : ما جاء بالسنة :-

عن رسـول الله ﷺ أنه قـال (لعن رسـول الله ﷺ آكل الربا، ومـؤكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال (هم سواء)). رواه مسلم.

عن رسول الله ﷺ أنه قال: (ما نقص مال عبد من صدقة) رواه أحمد والترمذي وابن ماجة.

وهنا يخبرنا الرسول ﷺ عن مصير المرابي وكل من شاركه عقد الربا وهم جميعاً سواء في اللعنة، أما المتصدق فهناك ضمان بأن ماله لن ينقص بتصدقه.

ثالثاً : ما قيل في الربا والزكاة :-

١/ في المجتمعات الربوية يضمن المجتمع لصاحب رأس المال نسبة معينة من المال ، وغالباً ما تكون سنوية لمجرد ترك هذا المال لفترة معينة بصرف النظر عن أي اعتبار آخر، أما بالنسبة للمجتمعات الإسلامية فعلى العكس من ذلك تماماً ، فمالك رأس المال أو صاحبه عليه أن يدفع من ماله نسبة معينة طالما بلغ ماله النصاب، ومضى عليه حول كامل مع الأخذ في الحسبان جميع الاعتبارات الفقهية.

٢/ تعطي المجتمعات الربوية الصلاحية للمال فقط بأن يكون له نتاج ، وهذا أمر اصطلاحي نظري لا يعبر عن واقع دور المال في المجتمعات، بينما يشترك لإعطاء نتاج للمال في المجتمعات الإسلامية أن يمتزج مع عنصر العمل ويكون هذا النتاج جزءاً من كُلّ، يعبر عن علاقاته الواقعية والقائمة بين كُلّ من عنصري العمل ورأس المال.

٣/ يؤدي النظام الربوي إلى انتقال المال من الطبقة المحتاجة والعاملة إلى طبقة أصحاب المال، حتى يؤول رأس المال في نهاية المطاف في أيدي عصبة قليلة من المرابين، يتحكمون ويملون شروطهم على الطبقات الأخرى فيزداد الغني غنى، ويزداد الفقير فقراً ، في حين أن المال في المجتمعات

الإسلامية ينتقل من طبقة أصحاب رأس المال إلى الطبقة المحتاجة والعاملة، وليس على سبيل التبرع الاختياري، بل بنسب معينة ومحددة وملزمة بما يجعل دائماً العلاقة بين كل من أصحاب رؤوس الأموال والمحتاجين أو العاملين فيه مبرأة من الاحتكار، بعيدة عن الاستغلال.

٤/ يتسبب النظام الربوي في تفشي الأحقاد والكراهية والتمزق بين طبقات المجتمع، بينما يؤدي نظام الزكاة إلى التكافل الاجتماعي والألفة والمحبة بين أفراد المجتمع.

٥/ يؤدي النظام الربوي إلى ارتفاع تكلفة الإنتاج؛ حيث تحتسب الفائدة على رأس المال كجزء من التكلفة الكلية، ويكون ذلك حائلاً دون حصول الفقير على احتياجاته من السلع، في حين يؤدى نظام الزكاة إلى ضمان الفقير لحقه من المنتجات والسلع وخاصة الضرورية للحياة.

٦/ يشجع النظام الربوي أفراده على حبس المال؛ وذلك لضمان عائد على هذا المال لكل فترة زمنية، مما يجعلهم في غنى عن البحث عن العمل، مما يضطر العمل دائماً إلى البحث عن المال، بينما يؤدي نظام الزكاة إلى أن يضطر صاحب المال إلى البحث عن العمل لإيجاد عائد مرضي لماله من جانب، ويمكنه من دفع الزكاة المستحقة على ماله من جانب آخر.

٧/ يوجب النظام الربوي جيشا من الوسطاء ، لا عمل لهم إلا التوسط بين أصحاب رأس المال والعاملين فيه مما يجعلهم عبئاً كبيراً على المجتمع، أما نظام المشاركة فيؤدي إلى حصر هذه الطبقة في حدود ضيقة جداً، حيث يتم غالباً الاتصال بين العمل ورأس المال إما مباشراً أو عن طريق إعادة الاستثمار.

٨/ من السنن التي تحكم هذا الكون أن كل شيء عرضة للتناقص بمرور الزمن ﴿ **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾** ﴾ [**الرحمن**] فيكون هذا النظام الربوي مخالفاً لهذه السنن، في حين يتسق نظام الزكاة معها.

البيع بالأجل :-

زيادة الثمن مقابل التأجيل في الدفع جائزة عند جمهور العلماء بشرط ألا يزيد الثمن عند عدم القدرة على الدفع ..

فمثلاً : إذا كان ثمن السيارة فورياً هو ٢٠٠٠ جنيه (أي يدفع الثمن كله في الحال مرة واحدة مقابل الحصول على السيارة) ، وإذا كان ثمنها المؤجل هو ٢٢٠٠ جنيه (يدفع على عشرة أقساط قيمة القسط ٢٢٠) ، فإن هذا النوع من المعاملات أجازه جمهور العلماء بشرط ألا تكون هناك أية زيادة في المبالغ المدفوعة عند عدم القدرة على السداد.

وهذا بالطبع مخالف لما هو متبع في أغلب حالات البيع الآجل المتبعة حالياً، والتي تقوم أساسا على جزئين مختلفين تماماً، سواء قام نفس البائع بهذين الدورين أو بأحدهما فقط، وهما بالتحديد:

١/ جزء عبارة عن قرض، ويصل في بعض الأحيان إلى ١٠٠٪ من ثمن السلعة، ويكون هذا القرض محدداً لشراء سلعة ما أو مشروط بها، على أن تعتبر السلعة المشتراة مرهونة لضمان القرض، وتختلف شروط هذا الضمان من عقد إلى آخر ، ولكن مضمونها جميعاً هو السيطرة الكاملة على هذه السلعة المشتراة لحين سداد قيمة القرض.

٢/ الجزء الثاني : وتمثل في عملية الشراء نفسها، وهي تعتبر شراء نقدياً في الحال وليس مؤجلاً؛ لأنك تدفع القيمة كاملة وهي تكون إما قيمة القرض أو أكثر، وبحسب نسبة القرض المسموح بها في مثل هذه الحالة.

ويخضع القرض لنسبة ربوية مئوية من أصل القرض أو الرصيد المتبقي منه طبقاً لسعر الفائدة السائد ووفقاً لجداول ومعدلات محسوبة سلفاً ، وهذا هو الربا بعينه، ولا خلاف في ذلك ..

ملاحظة هامة : يختلف البيع بالأجل عن القرض الربوي، بأن في الأول يتم تحويل المال إلى صورة أخرى، أما الثاني فما هو إلا بيع نقود بنقود.

مغالطة :-

الشائع ـ خصوصاً في هذه الآونة ـ أن تجد من ينبري مدافعاً عن النظام الربوي متحمساً له، والمثل الذي يرددونه دائماً ، ويتخذونه أداة لدفاعهم، هو أن النظام الربوي ممثلاً في القروض ذات الفوائد، وفي بلاد كهذه التي نعيش فيها يُمَكِّن الكثرة الكثيرة من تملك مساكن لهم بنظام ميسر، كما أنه يضمن لهم ـ بالإضافة إلى ذلك ـ تحقيق معدلات مرضية لاستثمار أموالهم، قياساً إلى البديل وهو أسلوب التأجير، والذي لا يُمَكّنُ المتسأجر من تملك مسكنه مهما طال عقد إيجاره.

والحق والواقع: أن هذه نظرية ضيقة محدودة لا تتعدى ظاهر القضية ولا تنفذ إلى جوهرها بحال من الأحوال .. ونحن بدورنا نفند هذه المغالطة، ونكشف ضيق هذه النظرة فيما يلي :-

أولاً : إن حسابات نظام الإيجارات في المجتمعات الربوية تبنى أساساً على معدلات ونسب الفوائد المعمول بها للحصول على قرض شراء المسكن، أي أن المستأجر وصاحب المسكن (المقترض لتملك هذا المسكن) كلاهما ضحية لاستغلال المرابي، مع اختلاف طبيعة ظروف كل منهما، لكن القواعد والأسس السارية عليهما هي نفسها، ومن ثم فلا تصح المقارنة بين الأسلوبين، ونعني أسلوب التملك بقروض ربوية ، وأسلوب الاستئجار من مالك اشترى عقاره بمعدلات ربوية أيضاً ، وحدد إيجاره على أساس هذه المعدلات.

إنما إذا أردنا المقارنة فإنها يجب أن تكون بين مجتمعين أحدهما يتعامل على أسس ربوية ، والآخر تتم التعاملات فيه وفقاً لأحكام الشرع الإسلامي، سواء أكانت هذه المقارنة في مجال الاستئجار أو التملك بالشراء..

ثانياً : لأولئك الذين يزعمون أن الشراء بالأسلوب الربوي يدر عليهم قدراً وفيراً من الاستثمار نقول لهم:

١/ إن كمية الأموال التي يدفعها المشتري لتملك المسكن في صور أقساط شهرية ربوية، ولمدد تتراوح أحياناً بين عشرين وخمسة وعشرين عاماً، هذه الكمية من الأموال توازي في نهاية المدة نحو ثلاثة أضعاف الثمن الحقيقي (الفوري) للمسكن وقت شرائه، وهذا الفرق الهائل أليس بالوسع توظيفه في مضاربات مالية على أسس إسلامية، واجتناء أرباح حلال مبرأة من الربا أو الاستغلال، وتفوق ما قد يحصل عليه المالك في حالة البيع مرات كثيرة؟ والإجابة هي باليقين بغير مراء.

٢/ ربح المضاربة العقارية القائمة على أساس ربوي، والمتمثل في الفرق بين ثمن العقار وقت شرائه، وثمنه وقت بيعه ليس ربحاً مطلقاً؛ لأن النقود ـ كما هو معروف ـ قوة شرائية تتناقص بمرور الوقت، فمثلاً ما تشتريه اليوم بمائة جنيه، كان يمكن أن يشترى بثمانين قبل عامين، ولن يمكن الحصول عليه إلا بمائة وأربعين بعد عامين مثلاً وهكذا... وهذا في ذاته قد يكون أحد الأسباب التي جعلت المشرع الحكيم يحرم اكتناز المال أو المعادن النفيسة كالذهب والفضة؛ لأن في ذلك إنقاصاً لقيمتها بتعطيلها خارج دائرة التوظيف والاستثمار، فلا تكاد تمر بها سنوات حتى تنخفض قيمتها أو قوتها الشرائية، وفي هذا خسارة وبوار يأباهما الشرع.

أما توظيف الأموال واستثمارها فهو وسيلة نمائها، وسبيل إيجاد فرص عمل يفيد منها أفراد المجتمع ، وهو دفع لعجلة الحياة ، وتحقيق للنمو المرجو...

علاقة الربا بالسرطان: -

كما وأن الربا هو تكاثر أصل المال بذاته، فالمائة يردها المقترض مائة وعشرين مثلاً، وتلك الزيادة ليست مقابلاً لشيء، فإن الحال هو نفسه في مرض السرطان؛ إذ تتكاثر بعض الخلايا في جسم المريض بذاتها وبغير مقابل.

وكما أن داء السرطان لا يظهر وباله المدمر إلا بعد حين، حيث تتمرد الزيادة الشاذة على الأصل فتصيبه بالخلل والاضطراب ، ولا تقف عند حد بل تتغلغل من موضع لآخر، ويكتوي المريض بويلات الألم، وربما اضطر الطب لبتر عضو من الأعضاء ، وغالباً ما ينتهي الأمر بالوفاة.

فالحال نفسه مع الربا يستفحل فيدمر المجتمعات ويميتها من داخلها : فمن الناحية الاقتصادية حيث تتكاثر الأموال بغير زيادة تقابلها في الانتاج، أو مردود عائد على الأفراد، وتكثر طائفة الوسطاء ، والسماسرة الكسالى الذين لا يضيفون جديداً للناتج. ومن الناحية الاجتماعية حيث تضطرب العلاقات الإنسانية بين أفراد المجتمع الواحد وربما بين الأسرة الواحدة ، وتتمزق وشائج المودة والقربى ، وتزداد تخمة الغني ، ويشتد عوز الفقير، ويكون الأمر كله قائماً على الاستغلال وانتهاز الفرص على حساب الفقراء والضعفاء والمعوزين.

أبيض

الخـاتمـة

روى الإمام أحمد عن النبي ﷺ أنه قال: (يأتي على الناس زمان يأكلون فيه الربا، قيل: الناس كلهم يا رسول الله ؟ فقال عليه الصلاة والسلام (من لم يأكله ناله غباره) صدق رسول الله عليه الصلاة والسلام.

فقد أطل علينا هذا الزمان الذي نرى فيه الناس يأكلون الربا ويستمرئونه ، حتى أصبح بلاء زماننا، وأصبحت المعاملات الربوية هي الأساس الذي يحكم تعاملات الناس ومعاملاتهم، وانطبع أثر ذلك في نفوس الناس وعقولهم، حتى طلع علينا فريق من أولئك القوم المحاولين إخضاع النص القرآني الثابت ، والشرع الرباني الراسخ لهذا الواقع المرير، وسيلتهم في ذلك : تبريرات متهافتة ، وأسانيد هزيلة، ودعاوى يحكمها تناقض لا يمكن له أن يقوم على منطق ، ومن عجب أنه لم يخطر على بال أولئك البون الواسع، والفرق الشاسع بين ما هو مستنبط ومستخلص من نتاج العقل البشرى بقصوره ومحدوديته . وبين ما هو منزل من عند الله جل وعلا ، ونطق به رسوله الأمين وحبيبه المصطفى: معلم الإنسانية ، وأستاذ البشرية الذي سبر غورها، وعرف ضعفها فوصف - بوحي من ربه - أنجع الدواء لأبشع داء. فهو إذن الطب الرباني الذي يستطب به جسد الأمة الإسلامية من مرضها الوبيل ، ودائها العاتي، وسرطانها المستشري، وهو علاج ناجح لا يتغير من زمان لزمان ، ولا من مكان لآخر، وهو يحكم على الواقع ويتحكم فيه وليس بمحكوم به..

فهلا تبنا إلى الله تعالى وأنبنا، ونفضنا أيادينا من وخز الربا، ودنس الحرام، وهلا راقبنا المولى العظيم فيما نأخذ، وفيما ندع ، وتحرينا الشبهات فلم نأكل إلا كل حلال طيب؟ ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾ [**الحشر** : ٢].

﴿**رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ**﴾ [**آل عمران** : ٨].

وصل اللهم وسلم على المبعوث رحمة للعالمين : مركز دائرة العدل، ومهبط سر الوحي ، ومنبع غاية الفضل، سيدنا ومولانا محمد المرسل بدين الفطرة القويم، وصراط الحق المستقيم، صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وسائر من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين.

أبيض

المراجع :

أولاً : الكتاب والسنة .

ثانياً : بعض الكتب الأخرى.

١/ تفسير ابن كثير.

٢/ صفوة التفاسير.

٣/ تفسير آيات الربا للشهيد سيد قطب.

٤/ بحوث في الربا للإمام محمد أبو زهرة.

٥/ وضع الربا في البناء الاقتصادي : د. عيسى عبده.

٦/ تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشرعية الإسلامية للدكتور سامي حسن أحمد حمود.

٧/ أحكام النقود في الشريعة الإسلامية : أستاذ / محمد سلامة جبر.

٨/ الربا ودوره في استغلال موارد الشعوب : د. عيسى عبده.

ابيض

قرار المجمع الفقهي الإسلامي
في دورته الخامسة المنعقدة عام ١٤٠٢هـ
حول العملة الورقية

أبيض

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع على البحث المقدم إليه في موضوع العملة الورقية، وأحكامها من الناحية الشرعية، وبعد المناقشة والمداولة بين أعضائه، قرر ما يلي:

أولاً :-

إنه بناء على أن الأصل في النقد هو الذهب والفضة، وبناء على أن علة جريان الربا فيهما هي مطلق الثمنية في أصح الأقوال عند فقهاء الشريعة.

وبما أن الثمنية لا تقتصر عند الفقهاء على الذهب والفضة، وإن كان معدنهما هو الأصل.

وبما أن العملة الورقية قد أصبحت ثمناً، وقامت مقام الذهب والفضة في التعامل بها، وبها تُقَوَّمُ الأشياء في هذا العصر؛ لاختفاء التعامل بالذهب والفضة، وتطمئن النفوس بتمولها وادخارها، ويحصل الوفاء والإبراء العام بها، رغم أن قيمتها ليست في ذاتها، وإنما في أمر خارج عنها، وهو حصول الثقة بها، كوسيط في التداول والتبادل، وذلك هو سر مناطها بالثمنية.

وحيث إن التحقيق في علة جريان الربا في الذهب والفضة هو مطلق الثمنية، وهي محققة في العملة الورقية؛ لذلك كله، فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، يقرر أن العملة الورقية نقد قائم بذاته، له حكم النقدين من الذهب والفضة ، فتجب الزكاة فيها، ويجري الربا عليها بنوعيه ، فضلاً ونسيئاً، كما يجري ذلك في النقدين من الذهب والفضة تماماً، باعتبار الثمنية في العملة الورقية قياساً عليهما، وبذلك تأخذ العملة الورقية أحكام النقود في كل الالتزامات التي تفرضها الشريعة فيها.

ثانياً :- يعتبر الورق النقدي نقداً قائماً بذاته كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان، كما يعتبر الورق النقدي أجناسا مختلفة،

تتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة، بمعنى أن الورق النقدي السعودي جنس، وأن الورق النقدي الأمريكي جنس، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، وبذلك يجري فيها الربا بنوعيه فضلاً ونسيئاً كما يجري الربا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة وفي غيرها من الأثمان.

وهذا كله يقتضي ما يلي :

أ/ لا يجوز بيع الورق النقدي بعضه ببعض أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرى من ذهب أو فضة أو غيرهما، نسيئة مطلقاً ، فلا يجوز مثلاً بيع ريال سعودي بعملة أخرى متفاضلاً نسيئة بدون تقابض.

ب/ لا يجوز بيع الجنس الواحد من العملة الورقية بعضه ببعض متفاضلاً ، سواء كان ذلك نسيئة أو يداً بيد، فلا يجوز مثلاً بيع عشرة ريالات سعودية ورقاً، بأحد عشر ريالاً سعودية ورقاً، نسيئة أو يداً بيد.

ج/ يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقاً ، إذا كان ذلك يداً بيد، فيجوز بيع الليرة السورية أو اللبنانية بريال سعودي ورقاً كان أو فضة، أو أقل من ذلك أو أكثر، وبيع الدولار الأمريكي بثلاث ريالات سعودية أو أقل من ذلك أو أكثر إذا كان ذلك يداً بيد، ومثل ذلك في الجواز بيع الريال السعودي الفضة، بثلاث ريالات سعودية ورق، أو أقل من ذلك أو أكثر، يداً بيد، لأن ذلك يعتبر بيع جنس بغير جنسه، ولا أثر لمجرد الاشتراك في الاسم مع الاختلاف في الحقيقة.

ثالثاً :- وجوب زكاة الأوراق النقدية ، إذا بلغت قيمتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة ، أو كانت تكمل النصاب مع غيرها من الأثمان والعروض المعدة للتجارة.

رابعاً :- جواز جعل الأوراق النقدية رأس مال في بيع السلم، والشركات.

والله أعلم، وبالله التوفيق، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

توقيعات أعضاء مجلس المجمع الفقهي الإسلامي:

(توقيع) نائب الرئيس محمد علي الحركان		(اعتذر لمرضه) رئيس مجلس المجمع الفقهي عبدالله بن حميد
(توقيع) صالح بن عثيمين	(توقيع) محمد محمود الصواف	(توقيع) عبد العزيز بن عبد الله بن باز
(توقيع) محمد الشاذلي	(تخلف عن الحضور) مبروك العوادي	(توقيع) محمد السبيل
(توقيع) محمد رشيدى	(توقيع) عبد القدوس الهاشمي	(توقيع) مصطفى أحمد الزرقاء
(تخلف عن الحضور) حسنين محمد مخلوف	(توقيع) أبو بكر محمود جومي	(تخلف عن الحضور) أبو الحسن علي الندوي
(توقيع) محمد سالم عدود	(تخلف عن الحضور) محمود شيت خطاب	(توقيع) محمد رشيد قباني
توقيع محمد عبد الرحيم الخالد مقرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي		

أبيض

الاحتراف وآثاره في الفقه الإسلامي

د. محمد رواس قلعجي
الباحث في موسوعة الفقه الإسلامي. في الكويت
أستاذ النظم الإسلامية في جامعة البترول والمعادن. الظهران

نال هذا البحث دعم المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الأنبياء والمرسلين، سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ... وبعد:

فبحكم عملي باحثاً في موسوعة الفقه الإسلامي ـ في الكويت ـ قمت بكتابة الكثير من الأبحاث الفقهية تجاوزت المائة بحث.

وكانت هذه الأبحاث ـ في غالبها ـ تجري في القنوات التي حددتها هيئة الموسوعة، وتخرج بالقوالب التي أعدتها خطة الموسوعة.

وكثيراً ما كانت تخرج هذه الأبحاث على غير ما أحب، إما لأن قلمي لم يطلق لنفسه العنان فيها؛ لتقيده في ذلك بخطة الموسوعة، وإما لأن قلم اللجنة العلمية قد عمل فيها تشطيباً، أو تقديماً وتأخيراً، وأفكارنا كأولادنا، وهل يستغني المرء عن ولده برضاه.

وكان بحث (الاحتراف) أحد الأبحاث التي أعددتها، وقد جاء كما رآه القراء في الجزء الثاني من الموسوعة المذكورة.

ثم لم ألبث أن أعدت النظر في البحث ووضعته كما أحب، فجاء كما يراه القارئ هنا إن شاء الله.

وموقع «الاحتراف» من الإنتاج في الاقتصاد كموقع القلب من الجسد؛ لأن كل عملية إنتاجية لابد من الإنسان فيها، وكلما كان الإنسان الذي يباشر الإنتاج مختصاً ذا خبرة كان الإنتاج أقرب إلى الكمال ، وما الاحتراف إلا الاختصاص.

أرجو أن أكون قد وفقت في عرض وجهة نظر الفقه الإسلامي في الاحتراف. والله ولى التوفيق..

ابيض

الاحتراف:

١/ تعريفات :-

الاحتراف في اللغة : طلب حرفة للكسب كما قال الراغب[١].

ولو قال: اتخاذ حرفة للكسب لكان أحسن؛ لأن الطلب لا يكفي، والحرفة ما اشتغل به الإنسان وضرى (أي مهر وحذق) فيقولون: حرفة فلان أن يفعل كذا، يريدون: دأبه وديدنه[٢]. وهي بهذا ترادف كلمتي (صنعة ، وعمل)[٣].

ويوافق الفقهاء اللغويين في هذا ، فيطلقون الحرفة على ما انحرف إليه الشخص من الأعمال وجعله ديدنه لأجل الكسب[٤].

ولكنها تفترق عن كلمة (صناعة)؛ لأن الصناعة عند أهل اللغة : ترتيب العمل على ما تقدم علم به، وبما يوصل إلى المراد منه[٥]، فلا يشترطون فيها أن يجعلها الشخص دأبه وديدنه.

ويخص الفقهاء كلمة (صناعة) بالحِرَفَ التي تستعمل بها الآلة، فيقولون: الصناعة ما كان بآلة[٦]، واستعمال الآلة يحتاج إلى التدريب والمران، فالمران من لوازم الصناعة.

ويفترق معنى الاحتراف عن معنى الكسب، لأن الكسب؛ هو أعم من الاحتراف، فالكسب عند أهل اللغة ما يتحراه الإنسان فيما فيه اجتلاب نفع وتحصيل حظ[٧]، فلا يشترط فيه أن جعله الشخص دأبه وديدنه كما هو الحال في الاحتراف.

ويطلق الفقهاء الكسب على تحصيل المال بما حل من الأسباب[٨] سواء

---

(١) مفردات الراغب الأصفهاني.
(٢) تاج العروس.
(٣) تاج العروس ومفردات الراغب الأصفهاني، مادة: عمل، وحرف، والفروق في اللغة لأبي هلال العسكري ١٢٧ (٤) حاشية قليوبي ٢١٤/٤ والبحر الرائق ١٤٣/٣
(٥) الفروق في اللغة ١٢٨
(٦) حاشية قليوبي ٢١٥/٤
(٧) مفردات الراغب الأصفهاني.
(٨) المبسوط للسرخسي ٣٤٤/٤ وحاشية قليوبي ١٩٥/٣ و ١٩٦ و ١٩٧ .

كان باحتراف أم بغير احتراف.

ويفترق معنى الاحتراف عن معنى العمل، ذلك أن العمل يطلق على الفعل، سواء حذق به الإنسان أم لم يحذق، اتخذه ديدناً أم لم يتخذه ديدناً له، ولذلك قالوا: العمل: المهنة والفعل[1] .

٢/ تصنيف الحِرَفَ :-

أ/ أنواع هذا التصنيف:

١/ تصنيف الحرف بحسب العامل فيها إلى ثلاثة أصناف :

الصنف الأول:-

حرف خاصة بالنساء، لا يجوز للرجال أن يعملوا فيها إلا في حالات الضرورة ، كالقابلة وهي المتخصصة بالولادة.

الصنف الثاني:-

حرف خاصة بالرجال ، ولا يمارسها النساء إلا في حالات الحاجة، كالصفق في الأسواق؛ لما في ذلك من الاختلاط بالرجال، والمرأة منزهة عن مجامع الرجال، قال الإمام ابن تيمية: إن المرأة إذا أحسنت معاشرة بعلها كان ذلك موجباً لرضاء الله تعالى وإكرامه لها من غير أن تعمل ما يختص بالرجال[2]. والقضاء في الحدود والدماء، كما هو مذهب جمهور العلماء في ذلك.

الصنف الثالث:-

حرف خاصة بالنساء ويباح للرجال العمل فيها، ولكنهم إن عملوا فيها فعليهم أن يعملوا بطريقة متميزة عن طريقة النساء؛ لئلا يؤدي ذلك إلى تشبه الرجال بالنساء، فقد نص الحنفية على أن غزل الرجل إن كان على

---

(١) لسان العرب مادة عمل.

(٢) فتاوى ابن تيمية ٢٧٥/٣٢

مثال غزل المرأة يكره؛ لأنه تشبه بهن[١].

ويظهر لي أن هذا تنطع ليس من الدين؛ إذ التشبه الممنوع يكون بما هو متصل بخصوصيات الشخص لا بما هو منفصل عنه، ونتاج الحرفة ليس من ذلك بسبيل، وإنما ذكرناه مع اعتقادنا ضعفه؛ لئلا يغتر به من وجده في كتب الفقه.

٢/ سبب هذا التصنيف:-

لقد كون الله تعالى المرأة تكويناً مختلفاً عن تكوين الرجل، أناط بها مهمات وواجبات تتناسب مع هذا التكوين، والمستقرئ للحرف التي خص الإسلام النساء بها يراها حرفاً تتناسب وتكوين المرأة ، وتتناسب مع الواجبات الأساسية التي أنيطت بها.

فهي كأنثى محط أنظار الرجال وميدان لغواتهم، قال ﷺ : (ما تركت بعدي فتنة هي أضر على الرجال من النساء)[٢] ؛ ولذلك كان من الواجب أن يكون تصنيف الحرف بشكل يحقق الفصل بين الرجال والنساء ، ويحقق عدم اطلاع الرجال على ما يخفى من أمر النساء كالقبالة ونحوها.

وهي بحكم تكوينها قد خلقها الله تعالى أضعف من الرجل جسدياً، وأضعف منه فكرياً ، وأقوى منه عاطفة، ولذلك كان من الواجب أن تبعد عن الحرف الشاقة التي تتطلب مجهوداً بدنياً كبيراً، وعن الحرف التي تتطلب تحكيم العقل إلى أبعد مدى، وتجميد العاطفة إلى أبعد مدى، كالقضاء في الحدود والدماء والإمامة العامة ونحو ذلك.

وهي بحكم تكوينها قد جعلها الله تعالى مؤهلة للحمل والولادة والتربية، ولذلك من المناسب أن تقلص ميادين العمل التي تتطلب ترك البيت والأولاد فترة طويلة ، وتفضل لها الحرف التي تمكنها ممارستها قريباً من بيتها وأولادها.

---

(١) الفتاوى الهندية ٣٤٩/٥ وحاشية ابن عابدين ٢٧٤/٥

(٢) أخرجه البخاري في النكاح باب مايتقى من شؤم المرأة، ومسلم في الذكر باب أكثر أهل الجنة الفقراء والترمذي في الأدب باب التحذير من فتنة النساء.

كان ذلك مفصلاً في بحثنا عن المرأة الذي كتبناه لموسوعة الفقه الإسلامي في الكويت.

٣/ أهمية هذا التصنيف :-

إن العمل بهذا التصنيف على غاية من الأهمية من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية للأسباب التالية :

أولاً :-

إن الأخذ بهذا التصنيف يؤدي عملياً إلى فصل النساء عن الرجال في العمل؛ لأن عمل هؤلاء غير عمل أولئك، وإذا كان عمل النساء غير عمل الرجال فلا مبرر إذن لاختلاط الرجال بالنساء في العمل على الأقل، وبذلك يتحقق أروع انسجام بين النظم الإسلامية؛ حيث يساند بعضها بعضاً، ويساعد بعضها بعضاً على تحقيق أهدافه.

إذا كانت النظم الاجتماعية والأخلاقية في الإسلام تمنع اختلاط الرجال بالنساء؛ لما في هذا الاختلاط من ضرر على الأخلاق الشخصية والعامة؛ ولما ينشأ عن ذلك من مخاز نبه عليها الرسول ﷺ بقوله المتقدم: (ما تركت بعدي فتنة هي أضر على الرجال من النساء)، فقد جاءت النظم الاقتصادية تساعد النظم الأخلاقية على تحقيق أهدافها.

ثانياً :-

إن هذا التقسيم يخفف حدة وجود أحد الجنسين وفرص العمل مفتوحة أمامه على حساب الجنس الآخر، وبذلك يكون شيء من التوازي بين الجنسين في البطالة وفي إيجاد فرص العمل، وهذا يقضي على الفوضى في هذا المجال.

ثالثاً :-

نلاحظ من هذا التقسيم أن ميادين العمل المتاحة للرجل أكثر من ميادين العمل المتاحة للمرأة، وذلك أمر طبيعي في النظام الإسلامي؛ لأن

الرجل هو المسؤول دون المرأة عن سائر النفقات المالية، فالبطالة بالنسبة إليه كارثة، بينما لا تسأل المرأة عن شيء من النفقات إلا في حدود يسيرة جداً، ولذلك فإن البطالة بالنسبة إليها ليست ذات شأن إلا في ظروف خاصة، عالجها الإسلام. وليس هنا مجال ذكر هذه المعالجة.

ب/ تصنيفها بحسب نظرة الشريعة لها :-

تصنف الحرف بحسب تصنيف الشريعة لها إلى صنفين :

- حرف أباح الشرع احترافها.

- وحرف حرم الشرع احترافها، وسيأتي الحديث عن ذلك مفصلاً في الفقرة رقم (١٤).

ج/ تصنيفها بحسب نظرة المجتمع لها :-

لقد أعطى الشارع الحكيم الأعراف حظاً من الاعتبار بشروط معروفة في مكانها من كتب أصول الفقه، وأظهرت هذه الشروط عدم مصادمة العرف نصاً شرعياً من قرآن أو سنة.

وقد جرى العرف على تصنيف الحرف بحسب نظرة المجتمع إلى صنفين: حرف شريفة، وحرف غير شريفة، والحرف الشريفة تتفاوت فيما بينها، وكذلك الحرف غير الشريفة.

وقد أقرت الشريعة هذا التصنيف الاجتماعي ، بناء على ما رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (إني وهبت لخالتي غلاماً ، وأنا أرجو أن يبارك لها فيه، فقلت لها : لا تسلميه حجاماً ولا صائغاً ولا قصاباً)[١].

قال ابن الأثير: الصائغ ربما كان من صنعه شيء للرجال وهو حرام، أما القصاب: فلأجل النجاسة الغالبة على ثوبه وبدنه مع تعذر الاحتراز منه [٢]،

(١) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب البيوع باب الصائغ، وإسناده ضعيف.
(٢) جامع الأصول رقم ٨١٨١

وأما الحجام : وهو الذي يمص الدم والقيح بفمه - فلأجل مخالطة النجاسة جوفه. وقال ﷺ : (العرب أكفاء بعضهم لبعض إلا حائكاً أو حجاماً)[١]، أما الحجامة فقد عرفنا علة النهي عن احترافها، وأما الحياكة؛ فلما فيها من الغش، ولأن العرف جرى على اعتبارها كذلك ـ كما سيأتي.

قيل للإمام أحمد: وكيف تأخذ بهذا الحديث وأنت تضعفه؟ قال : العمل عليه[٢] يعني أن العرف قد جرى بذلك.

وأنا أقول : إن كل واحد من الحديثين وإن كان فيه بعض الضعف إلا أن ضعفه هذا قد انجبر بشاهده، وبه يمكن أن نثبت إقرار الإسلام بوجود حرف دنيئة وأخرى غير دنيئة ، وبناء على ذلك فإن كل ما اعتبره العرف حرفة دنيئة فهي كذلك.

٣/ تفاوت الحرف فيما بينها :-

فاضل الفقهاء بين الحرف لاعتبارات ذكروها في تعليل هذا التفاضل، ويتفق الفقهاء على أن أشرف الحرف : العلم والفكر [٣] وما آل إليهما كالقضاء والحكم والهندسة ونحو ذلك، ولذلك نص الحنفية على أن المدرس كفء لبنت الأمير[٤]، ثم تتلوها حرفة الجهاد وما يحصل عليه المجاهد في سبيل الله من الغنيمة ونحوها هو أفضل الكسب[٥].

ثم اختلفوا فيما يتلوه في الفضل، والجمهور على أن احتراف الزراعة هو الذي يتلوه في الفضل، وأن كسبها هو الذي يأتي في الفضل بعد الكسب من الجهاد، وعللوا ذلك بأن الزراعة قد جمعت بين عموم النفع للإنسان والدواب، والاستسلام لقضاء الله تعالى والتوكل عليه توكلاً كاملاً، بينما

(١) سنن البيهقي ١٣٤/٧ وإسناده ضعيف.
(٢) المغني لابن قدامة ٣٧٧/٧
(٣) نهاية المحتاج ٢٥٤/٦ وروضة الطالبين ٨٢/٧ ومنهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ٣٢٢ وحاشية ابن عابدين ٣٢٢/٢ و ٢٩٧/٥ وحاشية قليوبي ٢٣٦/٣
(٤) حاشية ابن عابدين ٢٣٦/٢
(٥) الآداب الشرعية لابن مفلح ٣٠٣/٣ ومنهاج اليقين للماوردي ٣٦٨ وحاشية ابن عابدين ٢٩٧/٥ والفتاوى الهندية ٣٤٩/٥

اقتصرت الصناعة على النفع العام مع قليل من التوكل، واقتصرت التجارة على التوكل مع قليل من النفع العام[١].

وذهب بعض الحنفية ـ وليس براجح عندهم ـ وبعض المالكية وهو خلاف الصحيح عندهم ـ إلى أن التجارة أفضل من الزراعة، مستدلين على ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ [المزمل: ٢٠] حيث قدم الله تعالى التجارة على الجهاد، وبما ورد في ذم الزراعة من قوله ﷺ (ما دخل هذا بيت قوم إلا ذلوا)[٢]، وقول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما (إذا تبايعتم بالعينة واتبعتم أذناب البقر ذللتم حتى يطمع فيكم)[٣].

أقول: ويجب أن يحمل هذا على مَن فَضَّل الاشتغال بالزراعة على الجهاد في سبيل الله مع الحاجة إليه لكثرة العدو، وتصميمه على الإطاحة بالدول الإسلامية الفتية، بدليل ما رواه أبو دواد مرفوعاً لرسول الله ﷺ (إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم)[٤].

ويتلو الزراعة في الفضل: الصناعة، ثم التجارة، حكى ذلك إبراهيم النخعي عن أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقال: كان الصانع بيديه أحب إليهم من التجار، وكان التجار أحب إليهم من البطال[٥] وهو الراجح من مذهب الشافعية[٦].

ويظهر أن المالكية يوافقون الشافعية في ذلك لأن محمد بن المدني على كنون نقل كلام النووي الشافعي في ذلك ولم يعقب عليه، ولم يذكر للمالكية في ذلك قولاً[٧].

(١) انظر، المبسوط ٢٩٥/٣ وابن عابدين ٢٩٧/٥ والفتاوى الهندية ٣٤٩/٥ ومنهاج اليقين ٣٦٦ والآداب الشرعية ٣٠٧/٣ وحاشية قليوبي ١٥٢/٢

(٢) الحديث أصله في البخاري كتاب المزراعة باب مايحذر من عواقب الاشغال بآلة الزرع وعن أبي أمامة الباهلي أنه رأى سكة وشيئاً من آلة الحرب فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول (لايدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل).

(٣) المبسوط ٢٥٩/٣٠ وابن عباس ٢٩٧/٥ والفتاوى الهندية ٣٥٩/٥ وحاشية محمد بن المدني على كنون بهامش الرهوني ٦/٥

(٤) سنن أبي داود في البيوع باب النهي عن العينة.

(٥) الإتحاف شرح الإحياء ٤١٨/٥ .

(٦) حاشية قليوبي ١٥٢/٢ .

(٧) حاشية المدني ٦/٥

وإنما فضلت الصناعة على التجارة لأمرين اثنين :

الأول:-

اعتبار رسول الله ﷺ الكسب من طريقها أفضل الكسب، عندما سئل أي الكسب أفضل ؟ قال : (عمل الرجل بيده، وكل بيع مبرور)[١] وقوله ﷺ : (خير الكسب كسب يد العامل إذا نصح)[٢].

الثاني:-

أن النفع العام في الصناعة أكبر من النفع العام في التجارة، والظاهر من كلام الحنفية أنهم يقدمون التجارة على الصناعة[٣] ، لما رواه الترمذي من قول رسول الله ﷺ: (التاجر الأمين الصدوق مع النبيين والصديقين والشهداء)[٤] ، ولأن التوكل على الله تعالى فيها أكبر منه في الصناعة.

ويقسم الماوردي في كتابه (أدب الدنيا والدين) الحرف اليدوية إلى قسمين:

وحِرَفٌ يدخلها الفكر ، وحرف لا يدخلها الفكر ، ويتابعه شارحه في ذلك فيقول:

(أما صناعة العمل فهي تقسم إلى قسمين : عمل صناعي ، وعمل بهيمي، فالعمل الصناعي أعلاهما رتبة ، لأنه يحتاج إلى معاناة في تعليمه، ومعاناة في تصوره، فصار بهذه النسبة من المعلومات الفكرية ، كرؤساء أرباب الحرف.

والثاني إنما هو صناعة كد وآلة مهنة، كنقل الأحجار، واحتطاب الأشجار، وحمل الأثقال ونحوها، وهي الصناعات التي تقتصر عليها النفوس الرذيلة، وتقف عليها الطباع الخاسئة[٥] يعني: إذا اضطر إليها أحد ركن إليها ولم يفكر بتغييرها.

---

(١) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ٣٣٤/٢ وله شواهد عديدة.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند ١٤١/٤ وقال في مجمع الزوائد رجاله ثقات.

(٣) انظر: ابن عابدين ٣٢٢/٢، ومجمع الأنهر ٣٣٠/١ .

(٤) أخرجه الترمذي والحاكم عن أبي جعيدة عن أبي سعيد، وابن ماجه والحاكم عن ابن عمر بلفظ يختلف قليلا، والحديث حسن.

(٥) منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ٣٧٠ .

والذي أراه في ترتيب الأفضلية في الحرف: أن أعلى الحرف ما كانت صنعة فكر، كالبحث العلمي ، والهندسة، وتعليم العلم، ونحو ذلك؛ لأن الفكر أساس كل نهضة ، وأية أمة لا تقوم على أساس من الفكر لا بقاء لها وإن طاولت السماء.

ثم يتلوها في الفضل الحرف الإنتاجية ، أعني : الحرف التي يتم بها استنباط الخيرات من مكامنها التي خلقها الله فيها، كالزراعة واستخراج المعادن من باطن الأرض، واستنباط الطاقة من الشمس ونحو ذلك؛ لأن استنباط هذه الخيرات هو الزيادة الحقيقة للثروة المادية للإنسانية، وهو العامل الحقيقي في زيادة الدخل العام.

ثم يتلوها في الفضل الصناعات التحويلية ، وهي الصناعات التي يتم بها تحويل المواد الخام أو شبه الخام إلى مواد مصنعة تعظم الفائدة منها، كتحويل الحديد إلى سيارات ، وتحويل القطن إلى أقمشة ونحو ذلك؛ لما في ذلك من النفع العام.

ثم يتلوها في الفضل حرف الخدمات ،كالتجارة، والحراسة، والحلاقة، والحدادة، والدباغة ونحو ذلك.

فإذا دخل الفكر حرفة من هذه الحرف سما بها ولو كانت من حرف الخدمات، فالطب مثلاً حرفة سامية؛ لاعتمادها على الفكر رغم أنه من حرف الخدمات.

وإن خلا الفكر من حرفة تدنى بها ولو كانت من الحرف الإنتاجية أو التحويلية، كعمال المناجم، وكثير من عمال المصانع في الصناعات التحويلية الذين يؤدون أعمالهم بآلية كاملة.

٤/ الحرف الدنيئة :-

لبيان حقيقة القول في الحرف الدنيئة لابد لنا من :

أولاً :-

حصر الحرف الدنيئة التي نص أصحاب كل مذهب على أنها حرف دنيئة، ثم بيان ما اتفقوا على النص عليه أنها دنيئة، وما انفرد كل مذهب منهم بالنص عليه أنه حرفة دنيئة.

ثانياً:

استنباط العلل التي اعتمد عليها الفقهاء في نصهم على حرفة ما أنها حرفة دنيئة.

ثالثاً:

بيان أن الحكم على حرفة من هذه الحرف على أنها دنيئة ليس حكماً نهائياً.

أ/ حصر الحرف الدنيئة :-

لقد حرص الفقهاء على تحديد الحرف الدنيئة، وليبقى ما وراءها من الحرف شريفاً، فأول ما بدأوا به بيان تصورهم للحرفة الدنيئة فقالوا: الحرفة الدنيئة هي كل حرفة دلت ملابساتها على انحطاط المروءة وسقوط النفس(١)، ثم راحوا يعتمدون على العرف في تعداد الحرف الدنيئة التي حكمت عليها أعراف عصورهم أنها دنيئة(٢).

فذكر المالكية: الحجام، والزبال، والحائك، والفران، والحمامي، والشاعر، الذي يمدح الناس في الأسواق والولائم ممن يتعاطون حرفاً دنيئة(٣).

وذكر الحنابلة: الحائك، والحجام، والفصاد، ـ وهو الذي يجرح الجلد ليسيل منه الدم ـ والحارس، والكساح – وهو الذي ينظف الأفنية والكنف ـ والدباغ، والحمامي، والزبال، والصباغ، والصائغ، والحداد، ومؤجر الفحل

(١) نهاية المحتاج ٢٥٣/٦ وحاشية قليوبي ٢٣٥/٣
(٢) انظر: نهاية المحتاج ٢٥٣/٦ و ٢٥٤ والبهجة شرح التحفة ٢٦٢/١ والمغني ٣٧٧/٦
(٣) حاشية الدسوقي ٢٥٠/٢ والبهجة شرح التحفة للتسولي ٢٦١/١

للعَسْب ـ أي اللقاح ـ والماشطة ـ التي تتولى تزيين النساء ـ والنائحة، والبلان – وهو قيم الحمام – والمزين، والجرائحي – وهو الطبيب الجراح، والبيطار(١) ممن يتعاطون حرفاً دنيئة.

وذكر الشافعية: الكناس، والحجام، والحارس، والراعي، وقيم الحمام (البلان)، والفصاد، والحاقن، ـ الذي يداوي الناس بالحقنة الشرجية ـ والقمام، والقصار، والزبال، والكحال، والدباغ، والإسكاف، والجزار، والقصاب، والسلاخ، والجمال ـ الذي يسوق الجمال بالراكب ـ والدلال ـ الذي ينادى على السلع ـ والحمال، والحائك، والحجام، والملاح، والجلاد، والهراس ـ الذي ينادي على الهريسة لبيعها ـ والفوال، والحداد، والصواغ ـ وهو الصائغ ـ والبيطار من الذين يتعاطون حرفاً دنيئة(٢).

وذكر الحنفية: الحائك، والحجام، والكناس، والدباغ، والحلاق، والبيطار، والحداد، والصفار ـ الذي ينظف الأواني النحاسية ويطليها بالقصدير ، والحارس، والسائس، والراعي، وقيم الحمام، والبواب، والسواق ـ الذي يسوق الدابة بالراكب ـ والفراش ـ الذي يتولى تنظيف مفروشات المنزل ونحوه ـ والوقاد، والمرضع، التي احترفت الإرضاع بأجر ، ممن يتعاطون حرفاً دنيئة(٣).

وبذلك نرى أنهم اتفقوا على أن الحجام والزبال ـ ويقال له الكناس والكساح ـ والحائك والبلان ممن يتعاطون حرفاً دنيئة.

وإن المدقق في هذه الحرف: يرى أنها اعتبرت حرفاً دنيئة للعلل التي سنذكرها إن شاء الله:

فالحجامة: وهي مص الدم والقيح بالفم ـ كانت حرفاً دنيئة لمخالطة متعاطيها النجاسة.

والزبال: وهو الذي يجمع أوساخ الناس وقمامات بيوتهم كانت حرفته

(١) المغني ٣٧٧/٧ والآداب الشرعية لابن مفلح ٣٠٢/٣ و ٣٠٣

(٢) انظر: حاشية قليوبي ٢٣٥/٣ والبهجة شرح التحفة ٢٦١/١ ونهاية المحتاج ٢٥٤/٦ والجوهرة شرح القدوري ١٢/٢

(٣) البحر الرائق ١٤٣/٣ وحاشية ابن عابدين ٣٢١/٢ والجوهرة شرح القدوري ١٢/٢

دنيئة لما فيها من مخالطة النجاسات، ومخالطة القاذورات، فضلاً عن أنها من الأعمال البهيمية التي يؤديها متعاطيها من غير فكر.

والحياكة: كانت قديماً من الحرف الدنيئة لما يداخلها من الغش، فالحائك - في القديم - كان يرش الدقيق المذاب بالماء على القماش ليستر به عيوب الحياكة، وليبدو النسيج جيداً والثوب صفيقاً.

والبلان: وهو قيم الحمام - فإن حرفته اعتبرت دنيئة لما يقع فيه متعاطيها من اطلاع على عورات الناس في الحمام.

- واتفقت المذاهب الثلاثة: الحنفي والشافعي والحنبلي على اعتبار حرفة الحراسة والحدادة والبيطرة والدباغة حرفاً دنيئة.

وإن المدقق في هذه الحرف يرى أن الحراسة - والمراد بها الحراسة الخاصة أعني حراسة شخص - لا الحراسة العامة التي هي جزء من مهام الدولة في الحفاظ على الأمن - اعتبرت حرفة دنيئة لما فيها من الخدمة المباشرة للأبدان من غير ضرورة، والتبعية الكاملة لشخص، وتقلص الشخصية، بل ذوبانها، وزوال عنصر الفكر، حتى لتصبح من الأعمال البهيمية.

وأن الحدادة - في ذلك العصر - فيها من الاستقذار وتشويه الصورة - أي الوجه - بالسواد ونتن الرائحة ما تترفع عنه النفوس العالية.

وأن البيطرة - في ذلك العصر - فيها الرضى بمخالطة الحيوانات وأبوالها وأرواثها.

وأن الدباغة - في ذلك العصر - فيها مخالطة أُهُب الحيوانات الميتة النجسة.

- واتفق الحنابلة والشافعية على اعتبار الصياغة والفصادة والصباغة حرفاً دنيئة.

وقد اعتبر هؤلاء الصياغة من الحرف الدنيئة؛ لأن الصياغ يصنعون

حلي الذهب للرجال مما يساعدهم على ارتكاب الحرام.

أما الفصادة – وهي التداوي بشق الجلد وإسالة الدم من البدن – ؛ فلما فيها من إضعاف البدن، ومباشرة النجاسة ـ وهي الدم .

وأما الصباغة؛ فلما يستعمله الصباغون ـ في ذلك العصر ـ في صناعتهم من الأبوال.

● واتفق الحنفية والشافعية على اعتبار الرعي حرفة دنيئة.

ولعل السبب في ذلك أن متعاطيها يعمل عملاً بهيمياً خالياً من الفكر ـ هذا إذا خلت من التفكير الهادئ في مصالح الناس، وفي آلاء الله ـ ولأنه رضي أن يكون في خدمة البهيمة العجماء ، وهي أدنى من الإنسان الذي اعتبروا خدمة بدنه خدمة محضة من غير ضرورة حرفة دنيئة.

● ونص الحنابلة على اعتبار النائحة، والماشطة، والجرائحي – الطبيب الجراح – وبيع عسب الفحل حرفاً دنيئة.

ووجهة نظر الحنابلة في ذلك: أن النائحة – وهي التي تبكي على الموتى وتندبهم بأجر – تتعاطى عملاً نهى الشارع الحكيم بقول رسول الله ﷺ (الميت يعذب في قبره بما نيح عليه)[١] وعن أم عطية الأنصارية ـ وهي من المبايعات – قالت: (أخذ علينا رسول الله ﷺ في البيعة ألا ننوح)[٢].

وأن الماشطة ـ وهي المزينة ـ كانت تتعاطى نتف النمص من الوجه وهو أمر نهى عنه الشارع بقول رسول الله ﷺ: (لعن الله النامصة والمتنمصة)[٣].

وأن بيع عسب الفحل ـ أي تأجير الفحل للقاح ـ نهى عنه الشارع الحكيم، فقد روى جابر بن عبد لله قال : نهى رسول الله ﷺ عن ضراب الجمل ـ أي ركوب الأنثى للوقاع[٤].

---

(١) البخاري في الجنائز بابماينهى عن النوح، ومسلم في الجنائز باب التشديد في النياحة.
(٢) البخاري في الجنائز باب ماينهى عن النوح، ومسلم في الجنائز باب التشديد في النياحة.
(٣) البخاري في اللباس باب المتحصنات، ومسلم في اللباس باب تحريم فعل الواصلة.
(٤) مسلم في المساقاة باب تحريم فضل بيع الماء، والنسائي في البيوع باب بيع ضراب الجمل.

وأن الجرائحي كالفصاد يخالط الدم وهو نجس.

● ونص الحنفية على اعتبار السائس، والسواق، والفراش، والبواب، والوقاد، والصفار، والمرضع ممن يتعاطون حرفاً دنيئة . ووجهة نظرهم في ذلك:

أن السائس كالبيطار رضي أن يكون في خدمة جسد الحيوان ، وهو يخالط أبوال الحيوان وأرواثه.

وأن السواق - وهو الذي يركض وراء الدابة يسوقها بالرجل الراكب عليها - والفراش والبواب والمرضع وضعوا أنفسهم في خدمة أحياء الآخرين - فهم يتعبون ليستريح غيرهم، ويشقون ليسعد غيرهم من غير ضرورة ملحة لذلك.

وأن الوقاد الذي يمد النار بالقمامة ليدوم اشتعالها - يخالط الأقذار والنجاسات.

وأن الصفار - وهو الذي يجلو الأواني النحاسية ويطليها بالقصدير - يقوم بحركات صبيانية مضحكة تجعل الصبيان يضحكون منه حين قيامه بعمله، وذلك أنه يحفر حفرة قليلة العمق قريبة من الجدار، ويضع فيها الوعاء النحاسي كالقدر الكبيرة مثلاً ويقف هو وسط القدر ويمسك الجدار بيديه ثم يبدأ بقذف جسمه بالاستدارة يميناً مرة ، ويساراً مرة أخرى بخفة تثير الضحك.

● ونص الشافعية على اعتبار الإسكافي، والحمال، والجلاد، والهراس، والملاح، والدلال، والقصار، والحاقن، والكحال - طبيب العيون - ممن يتعاطون حرفاً دنيئة.

ووجهة نظرهم في ذلك:

أن الحمال والملاح - وهو الذي يجدف بالمجاديف ليجري السفينة براكبيها يتعاطيان حرف خدمة محضة. وكذلك الجلاد ، إضافة إلى أن حرفة الجلاد تنزع ما بقي من قلبه من الرحمة، بل تجعله إنسانا منحرفاً يسعد بتعذيب الآخرين.

وأن الإسكافي رضي بخدمة أحذية الناس ، مع أن خدمة أشخاصهم خدمة محضة تعتبر من الحرف الدنيئة ، فما بالك إذا كانت الخدمة تباشر أحذيتهم.

وأن الهراس ـ وهو بائع الهريسة ـ والدلال ـ وهو الذي ينادى على السلعة ـ اعتبرت حرفهم دنيئة؛ لما فيها من رفع الصوت ، فبائع الهريسة ينادي عليها ـ وفي ذلك العصر ـ بأعلى صوته ، وبنغمة متميزة، وكذلك الدلال ، وهذا فيه خفة بالنسبة إليهم.

وأن الحاقن ـ وهو الذي يُطيب الناس بالحقنة الشرجية ـ لمعالجة احتباس الغائط ـ؛ فلأنه كثير الاطلاع على عورات الناس.

وأما القصار والكحال فلم أدرك سبباً لاعتبار حرفتهما حرفة دنيئة؛ ولعله عرف قد ساد في فترة زمنية معينة، أو لأن كل قصار صباغ بالعادة، وقد تقدم الكلام في الصباغ.

● ونص الحنابلة على اعتبار الفران، والشاعر الذي يمدح الناس في الولائم والأسواق ممن يتعاطون حرفاً دنيئة.

أما الفران فلاشتهار الفرانين بأكل المال الحرام ، فهم يسرقون من عجين الناس ليبيعوه خبزاً، ويصغرون الأرغفة ليزاد عددها لأنهم يأخذون الأجر على الرغيف.

وأما الشاعر الذي يمدح الناس في الولائم والأعراس تقرباً إليهم أو طمعاً في مالهم ، فإنه دنيئ النفس.

هذا ما أثر عن فقهائنا ـ رحمهم الله تعالى ـ في الحرف الدنيئة، نقلته عنهم بكل أمانة، مبيناً علة حكمهم على كل حرفة ذكروا أنها دنيئة.

ب/ حصر العلل التي يحكم من أجلها على حرفة بأنها دنيئة :-

من استقراء كلام الفقهاء في الحرف الدنيئة نجد أنهم نصوا على علة حكمهم على بعض الحرف بالدناءة ، وسكتوا عن النص على علة البعض

الآخر، مما اضطرنا إلى إعمال الفكر في استنباط هذه العلل، وجملة ما وصلنا إليه من العلل التي تجعل حرفة من الحرف دنيئة ما يلي:

١/ نص الشارع الحكيم على تحريم بعض الأفعال، كالزنا، والسرقة، وتلقي الجلب، وصنع الخمر ، والنَوْحِ ، والنمص وغير ذلك، فاحتراف هذا الفعل الذي نهى عنه الشارع يعتبر حرفة دنيئة، ومن هنا نص الفقهاء على اعتبار حرف الغناء والبغاء والنواح والمُزَيِّن (الماشطة) وعسب الفحل حرفاً دنيئة.

وهناك حرف كان أغلب الذين يحترفونها يتعاطون الحرام من خلالها، ولذلك اعتبرت دنيئة، كالحائك والفران والصباغ والحمامي والحاقن والمزين وتدخل معه الماشطة والحلاق.

٢/ مخالطة النجاسة[١]: ومن هنا نص فقهاء على اعتبار حرف الحجام والفصاد والدباغ والجزار والبيطار والسائس والزبال والوقاد حرفاً دنيئة.

٣/ ما كان العمل فيها كالبهيمة من غير فكر[٢] : كنقل الأحجار، واحتطاب الأشجار، وحمل الأثقال ، وتنظيف زجاج النوافذ، وإدخال مسمار معين في سيارة ـ مثلاً ـ تمر أمامه على بساط سيار ونحو ذلك.

٤/ إهدار كرامة الإنسان: وهذه تكون على أنواع :

الأول : ما كان من قبيل الخدمة المحضة للإنسان مع عدم الضرورة لذلك : كالحارس والسائق ، وهو سائق الدابة بمن ركبها ـ والجمال، والملاح، والبواب ، والفراش، والمرضع.

الثاني: ما كان من قبيل الخدمة المحضة المباشرة لمحقرات توابع الإنسان كالإسكافي ـ وهو الذي يصلح النعال.

الثالث: ما كان فيه خدمة محضة مباشرة لحيوانات الغير : كالراعي والبيطار والسائس.

---

(١) نهاية المحتاج ٢٥٤/٦ ومغني المحتاج ١٦٦/٣
(٢) منهاج اليقين ص ٣٧٠

الرابع: ما كان في تعاطيها خفة لا تليق بالإنسان ، كرفع الصوت في حضرة الناس كالهراس والدلال ونحوهما، وكتحريك الجسم بحركات غير مألوفة لدى الناس كالصفار والمهرج.

الخامس: ما كان فيه إراقة ماء الوجه : كالاستجداء ، والشاعر الذي يمدح الناس في الأسواق والولائم ونحو ذلك.

السادس: ما كان فيه تشويه للصورة كالحداد.

٥/ ما يؤدي إلى غلظ القلب ونزع الرحمة منه : كالجلاد والصياد والجزار.

ولعل هذا أول تصنيف للحرف الدنيئة يوضع بحسب عللها . والله الموفق

ج/ نص الفقهاء بالدناءة ليس حكماً نهائياً :-

إذا عرفنا العلل التي من أجلها حكم فقهاء على حرفة ما بأنها دنيئة، أمكننا أن نطلق هذا الحكم على كل حرفة أخرى تتوفر فيها هذه العلة، وأمكننا أيضا أن ننزع الحكم عن أية حرفة حكم عليها الفقهاء بالدناءة إذا زالت علة الدناءة منها بفعل التطور الذي هو سنة هذه الحياة.

إن التطور الاجتماعي والتكنولوجي اليوم قد طور كثيراً من الحرف ونزع عنها وصف الدناءة الذي كانت تتصف به، لزوال علة ذلك الوصف، فالحجام اليوم لم يعد يمص الدم بفمه، ولكن بآلة خاصة، والحائك لم يعد يرش الدقيق على القماش ليستر به عيوب النسج اليدوي؛ لأن الآلات تنتج اليوم الأقمشة بصفات محددة لا تختلف ، والحدادة لم تعد تسخم الوجه بالسواد، والصباغة لم يعد يباشرها الإنسان بيديه حتى نقول: إنه يخالط فيها النجاسات . هذا على فرض أن الأهب هي أهب ميتة أو أهب حيوانات نجسة . والوقاد لم يعد يجلس بجانب القمامة ويتناول منها بيده شيئاً فشيئاً ليلقيه في النار، بل لم تعد المحروقات قمامة، بل بترولاً أو أشياء أخرى، والصفار لم يعد يقوم بهذه الحركات المضحكة بل يوكل أمر عمله إلى آلة

تقوم به، وعسب الفحل لم يعد اليوم طرق حمل رجل لناقة جاره أو قريبه تقتضي قواعد المروءة أن يتضامن معه، بل أصبحت النطف تجمع في بنك يصرف منه لكل طالب يريد تلقيح ناقته، وطب الجراحة والكحالة يعتبر اليوم من أرقى المهن وأكثرها نفعاً للإنسانية.

وإن تطوير الأحكام تبعاً لتطور المجتمعات أمر لابد منه؛ لتبقى هذه الأحكام موضع الاحترام والاعتبار ، لا يشترط في ذلك إلا شرط واحد هو ألا يخرج هذا التطوير عن مقاصد النصوص الشرعية التي أتى بها الشارع الحكيم.

٥/ التحول من حرفة إلى حرفة :-

ذكر ابن مفلح في الآداب الشرعية قال : قال القاضي : - هو أبو يعلى - يستحب إذا وجد الخير في نوع من التجارة أن يلزمه ، وإذا قصد إلى جهة من التجارة فلم يقسم له فيها رزق، عدل إلى غيره؛ لما روى ابن أبي الدنيا عن موسى بن عقبة مرفوعاً (إذا سبب الله رزقاً من وجه فلا يدعه حتى يتغير له)[١]، وروى ابن أبي شيبة في مسنده عن عمر بن الخطاب قال: من اتجر في شيء ثلاث مرات فلم يصب فيه فليتحول إلى غيره[٢]، وقال عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما: من اتجر في شيء ثلاث مرات فلم يصب منه شيئاً فليتحول منه إلى غيره[٣].

٦/ الحكم التكليفي للاحتراف :-

لما كان الاحتراف نوعاً من الكسب وفرعاً له، فإنه لا يمكننا الحديث عن حكم الاحتراف إلا بعد الحديث عن حكم الكسب.

---

(١) الآداب الشرعية لابن مفلح ٣١٥/٣ والحديث أخرجه ابن ماجة في التجارات ورمز له السيوطى بأنه حسن، وقال المناوي فيه (الزبير) قال السخاوي فيه: ضعيف، وقال الذهبي: لايعرف ... أقول: والحق ماقاله السيوطي لأن للحديث شاهداً عند ابن أبي الدنيا من حديث موسى بن عقبة، يرتفع به ضعفه، وما ورد عن الصحابة في ذلك يؤيده.

(٢) كنز العمال برقم ٩٨٦٥ عن ابن أبى شيبة.

(٣) الآداب الشرعية ٣٠٥/٢، انظر موسوعة فقه ابن عمر للمؤلف مادة احتراف.

أ/ الحكم التكليفي للكسب :-

ذهب الفقهاء إلى افتراض الكسب على القادر عليه ـ على وجه العموم ـ؛ لأنه به يقوم المكلف بما وجب عليه من التكاليف المالية، من الإنفاق على النفس والزوجة والأولاد والصغار والأبوين والمعسرين ممن تجب نفقتهم عليه والجهاد في سبيل الله تعالى[١] وغير ذلك.

واستدلوا على الفرضية بما يلي :

١/ أمر الله تعالى عباده بالإنفاق ، فقال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ**﴾ [**البقرة**: ٢٦٧] والأمر للوجوب ، ولا يمكن القيام بواجب الإنفاق إلا بالكسب ، فالكسب واجب؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

٢/ قدم الله تعالى الذين يضربون في الأرض لكسب الرزق على المجاهدين في سبيل الله، في قوله تعالى: ﴿**وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ [**المزمل**: ٢٠] والجهاد فرض ، وقد اقترن بالضرب في الأرض للاكتساب ، فيكون الاكتساب فرضاً بدلالة الاقتران، وتقديمه على القتال يدل على أولويته، وقد سيقت الآية للمدح، فيكون القعود عن الكسب مذموماً.

٣/ قال عليه الصلاة والسلام: (إن الله يحب العبد المحترف)[٢].

٤/ قدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الكسب على الجهاد عندما قال : لأن أموت بين شعبتي رحلي أضرب في الأرض أبتغي من فضل الله أحب إلي من أن أُقتل مجاهداً في سبيل الله[٣]

---

(١) المبسوط ٢٤٧/٣٠ و ٢٥٦ ومغني المحتاج ٤٤٨/٣، وانظر جمع الجوامع ٤٣٦/٢

(٢) قال العراقي في تخريجه لأحاديث الإحياء ٦٣/٣: أخرجه الطبراني وابن عدي وضعفه من حديث ابن عمر، وقال الزبيدي في الإتحاف ١٥/٥ وكذا رواه الحكيم الترمذي والبيهقي وقال السخاوي: لكن له شواهد ومنها مايروى عن أبي هريرة مرفوعا «إن الله يحب العبد المحترف الذي لايبالي مالبس» أخرجه البيهقي، وقال ابن مفلح في الآداب الشرعية أخرجه ابن مردويه عن ابن عمر، وابن أبي الدنيا عن ابن عباس.

(٣) المبسوط ٢٥٩/٣٠ .

وقد تقدم القول حول تقديم الله تعالى الكسب على الجهاد في قوله جل شأنه (وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله) بما لا يخرج عما أراده عمر من قوله، والحقيقة: أنه لولا الكسب ما قام الجهاد في سبيل الله؛ لأن المال عصب القتال، ومن هنا جاءت أهمية الإعداد الاقتصادي، والاقتصاد الحربي، لتمويل الحروب، خاصة في العصر الحاضر؛ إذ المال هو الوقود الحقيقي للحروب حيث تصمد الدولة في القتال ما قويت على تمويل حربها.

٥/ إن الاكتساب طريق المرسلين، فقد كان نوح عليه السلام نجاراً، وإدريس خياطاً، وإبراهيم بزازاً، وداود صانع دروع، وسليمان صانع مكاييل، وزكريا نجاراً، وكثير من الأنبياء ومنهم محمد ﷺ رعاة بقر أو غنم[١].

٦/ إن في ترك الاكتساب خراب العالم[٢] .

● ويُفَصِّلُ ابن مفلح الحنبلي حكم الاكتساب بحسب أحوال المكتسب ، وخلاصة كلامه: يسن التكسب مع توفر الكفاية للمكتسب، قال المروزي : سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله ـ الإمام أحمد بن حنبل ـ إني في كفاية ، قال : الزم السوق تصل به رحمك وتعود به على نفسك.

ويباح التكسب لزيادة المال والجاه والترفه والنعيم والتوسعة على العيال مع سلامة الدين والعرض والمروءة وبراءة الذمة.

ويجب التكسب على من لا قوت له ولا لمن تلزمه نفقته، وعلى من عليه دين أو نذر طاعة أو كفارة[٣].

● ويرى الماوردي من الشافعية في كتابه أدب الدنيا والدين: أن طلب المرء من الكسب قدر كفايته ، والتماسه منه وفق حاجته هو أحمد أحوال الطالبين وأعدل مراتب القاصدين[٤].

ب/ الحكم التكليفي للاحتراف :-

١/ يندب للمرء أن يختار حرفة لكسب رزقه، ولذلك يجب على ولي

(١) المبسوط ٢٤٥/٣٠ وتنبيه الغافلين للمسرقندي ١٦٣
(٢) المبسوط ٢٥٠/٣٠
(٣) الآداب الشرعية ٢٧٨/٣ و ٢٨٢ طبع المنار.
(٤) منهاج اليقين بشرح أدب الدنيا والدين ٣٧٠

الصغير أن يسلمه لذي حرفة ليتعلم منه الحرفة [١] .

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : إني لأرى الرجل فيعجبني ، أقول: أله حرفة؟ فإن قالوا لا : سقط من عيني[٢].

٢/ ويجب أن تتوفر في بلاد المسلمين أصول الحرف كالفلاحة والحياكة والبناية.

قال ابن تيمية : قال غير واحد من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهم كأبي حامد الغزالي وأبي الفرج بن الجوزي وغيرهم : إن الصناعات فرض على الكفاية؛ فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بها[٣].

لكن ذهب ابن مفلح وابن تيمية إلى أن احتراف بعض الحرف يصبح فرض كفاية إذا احتاج المسلمون إليها، فإن استغنوا عنها بما يجلبونه أو يجلب إليهم فقد سقط وجوب احترافها[٤] سواء كانت هذه الحرف من الحرف الدنيئة أو الشريفة.

قال ابن مفلح : تزول كراهة الاحتراف بحرفة دنيئة إذا كان احترافها للقيام بفرض الكفاية؛ إذ ينبغي أن يكون في كل بلد طبيب، وحجام، وجرائحي، وطحان، وخباز، ولحام ،وطباخ ،وشواء ،وبيطار، وإسكافي، وغير ذلك من الصنائع المحتاج إليها غالباً[٥]، ويجب أن لا يغيب عن البال أن هذا الجلب المسقط لوجوب احتراف بعض الحرف في بلد مّا يجب أن يكون جلباً من قطر إسلامي ، أو من أجنبي-غير إسلامي - ولكنه لا يضمر الشر، ولا يحيك المكائد للمسلمين سياسياً أو اقتصادياً أو عسكرياً[٦].

فإذا امتنع المحترفون عن القيام بهذا الفرض أجبرهم الإمام عليه بعوض المثل.

قال ابن تيمية: إن هذه الأعمال فرض على الكفاية متى لم يقم بها الإنسان صارت فرض عين عليه، لا سيما إن كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجباً، يجبرهم ولي الأمر عليه، إذا امتنعوا، بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل[٧] .

---

(١) حاشية قليوبي ٩١/٤
(٢) كنز العمال برقم ٩٨٥٩ ومناقب أمير المؤمنين عمر لابن الجوزي ص٢٠٦
(٣) فتاوى ابن تيمية ٧٩/٢٨، ١٩٤/٢٩
(٤) فتاوى ابن تيمية ٨٦،٨٢/٢٨ و ١٩٤/٢٩ والآداب الشرعية ٣٠٥
(٥) الآداب الشرعية ٣٠٥/٣
(٦) انظر حاشية ٣٠٥/٣
(٧) فتاوى ابن تيمية ٨٢/٢٨ و ٨٦ .

كما يصبح الاحتراف فرض كفاية؛ لمنع تحكم غير المسلمين بالمسلمين، وإلى هذا يشير قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما نزل السوق فوجد النبط يصخبون فيه ويسيطرون عليه، فعاد رضي الله عنه وجمع الصحابة وعرض عليهم ما شاهده ، واستفسر منهم عن تخلفهم عن السوق؟ فقالوا : لقد أغنانا الله تعالى من فضله، فقال رضي الله عنه : إن فعلتم ذلك احتاج نساؤكم لنسائهم ورجالكم لرجالهم.

٣/ تعليم الصغير الحرفة :-

لما كانت إقامة الصناعات فرض كفاية ، كان توفير المحترفين الذين يقومون بهذه الصناعات فرضاً أيضا؛ لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهو ما ذهب إليه الشافعية.

قال قليوبي في حاشيته ما مفاده : يجب أن يسلم الصغير لذي حرفة يتعلم منه الحرفة[١].

ورغم أن الحنفية والمالكية والحنابلة لم ينصوا على وجوب دفع الولد الصغير إلى من يعلمه الحرفة ـ فيما أعلم ـ إلا أن كلامهم يقتضي ذلك.

ولم يفرق الفقهاء في تعليم الحرفة بين الذكر والأنثى[٢].

قال الخرقي وتابعه الشارح ابن قدامة: إن اختار الغلام أباه فكان عنده ليلاً ونهاراً، وإن اختار أمه كان عندها ليلاً وعند أبيه نهاراً؛ ليعلمه الصناعة والكتابة ويؤدبه[٣].

ج/ حكم احتراف الحرف الدنيئة :-

المذهب عند الجمهور على أن المكاسب غير المحرمة كلها في الإباحة سواء[٤] ، ولكن هذه الإباحة تكتنفها الكراهة إذا اختار المرء لنفسه أو ولده حرفة دنيئة إن وسعه احتراف ما هو أصلح منها[٥] .

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : مكسبة فيها بعض الدناءة خير من مسألة الناس[٦].

(١) حاشية القليوبي ٩١/٤
(٢) ابن عابدين ٦٤٢/٤ و ٦٧١ والمغني ٣٠٤/٩ والخرشي، ٣٤٨/٣
(٣) المغني ١٤٣/٩
(٤) المبسوط ٢٥٨/٣٠ وابن عابدين ٣٩٧/٥
(٥) انظر الآداب الشرعية ٣٦٥/٣، والقليوبي ٩١/٤ والمبسوط، ٢٥٨/٣٠
(٦) كنز العمال رقم ٩٨٥٤

وهذا التعبير من عمر رضي الله عنه يشعر بالكراهة.

وقال ابن عقيل : يكره تعمد الصنائع الرديئة مع إمكان ما هو أصلح منها[١].

ونص الشافعية على زوال هذه الكراهة إذا كانت الحرفة الدنيئة حرفة أبيه فقال القليوبي: يجب أن يسلم الولي الصغير لذي حرفة غير دنيئة - إن لم تكن حرفة أبيه - يتعلم منه الحرفة[٢].

ونص ابن مفلح الحنبلي على زوال هذه الكراهة إذا احترف المرء حرفة دنيئة للقيام بفرض كفاية؛ إذ ينبغي أن يكون في كل بلد طبيب وحجام وطحان وخباز ولحام وطباخ وشواء وبيطار وإسكافي وغير ذلك من الصنائع المحتاج إليها غالباً[٣].

وقد تطرف بعض الحنفية فقالوا : ما يرجع إلى الدناءة من المكاسب في عرف الناس لا يسع الإقدام عليه إلا عند الضرورة؛ لقوله ﷺ : (لا ينبغي لمؤمن أن يذل نفسه)[٤] وقوله: (إن الله يحب معالي الأمور ويبغض سفاسفها)[٥] ، ولكن الصحيح عند الحنفية الأول[٦].

وعلى هذا فإنه إذا اضطر المرء إلى ممارسة حرفة دنيئة فلا كراهة عليه في ذلك؛ لأن الضرورات تبيح المحظورات.

د/ ما يمنع احترافه :-

١/ الأصل أنه لا يجوز احتراف أي عمل محرم لذاته، أو يؤدي إلى حرام، ومن هنا منع الاتجار بالخمر، ومنع العمل بالكهانة والسحر والنوح والرقص والبغاء والتهريج والتحديث بالخرافات، وبيع تعاويذ فيها شيء من التوراة أو الإنجيل أو الزبور أو القرآن.

(١) الآداب الشرعية ٣٠٥/٣
(٢) كنز العمال رقم ٩٨٥٤
(٣) الآداب الشرعية ٣٠٥/٣
(٤) أخرجه ابن ماجة في الفتن الباب ٢١/
(٥) قال في الجامع الصغير: أخرجه الطبراني في الأوسط ورمز له بالحسن، قال الهيتمي في مجمع الزوائد: في خالد بن الياس ضعفه البخاري وغيره، وقال شيخه العراقي: رواه البيهقي منفصلاً ومنقطعاً ورجالهما ثقات.
(٦) المبسوط ٢٥٨/٣٠

ولا الوشم لما فيه من تغيير خلق الله الذي يقصد به التغرير.

ولا يجوز احتراف عزف الموسيقى والغناء للهو؛ لورود النص المحرم بهذا الفعل وهو قوله تعالى: ﴿ **وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ** ﴾ [**لقمان**: ٦].

قال النسفي في تفسيره : كان ابن مسعود وابن عباس - وهما أعلم أصحاب رسول الله بالقرآن - يحلفان أن لهو الحديث في الآية هو الغناء[١]، ويقول رسول الله ﷺ (ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر - أي الزنا - والحرير والخمر والمعازف)[٢]

قال القرطبي في تفسيره : اتفقوا على أن احتراف الغناء سفه تُرَدُّ به الشهادة[٣].

أقول: وهناك فرق بين الغناء واحتراف الغناء ، فالغناء يباح إن لم تصاحبه الموسيقى المحرمة، ولم تكن كلماته مخلة بالأدب، ولم يكن على سبيل الفسق، كما هو مفصل في مكانه من كتب الفقه ، ولكن احتراف الغناء هو الممنوع.

ولا يجوز احتراف تصوير ما يمكن أن تحله الروح من ذوات الأرواح، كالإنسان والحيوان، ويجوز احتراف تصوير غير ذلك؛ لما رواه أبو الضحى مسلم بن صبيح قال : كنا مع مسروق في دار يسار بن نمير فرأى في صفته تماثيل، فقال : سمعت عبد الله بن مسعود قال : سمعت النبي ﷺ يقول: (إن أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون)[٤]، ولما رواه نافع أن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أخبره أن رسول الله ﷺ قال: (إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم أحيوا ما خلقتم)[٥]

---

(١) تفسير النسفي ٢٥/٣ طبع دار الكتاب العربي.
(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأشربة باب ماجاء فيمن يستحل الخمر.
(٣) تفسير القرطبي ٥٥/١٤
(٤) أخرجه البخاري في كتاب اللباس باب عذاب المصورين يوم القيامة.
(٥) أخرجه البخاري في اللباس باب عذاب المصورين يوم القيامة.

قال ابن حجر في فتح الباري : قال الطبري : من يصور ما يعبد من دون الله وهو عارف بذلك قاصد له فإنه يكفر بذلك[١].

وذهب البعض - وأنا أرجح ما ذهبوا إليه[٢] - ومنهم الطحاوي من الحنفية وابن حزم: أن المحرم هو الصور التي لها ظل - أي التماثيل - أما التي لا ظل لها - أي الرسم - فقد كانت محرمة في البدء ثم نسخ تحريمها، ويدل على ذلك ما رواه أبو داود عن بسر بن سعيد عن زيد بن خالد عن أبي طلحة أنه قال: أن رسول الله ﷺ قال: (إن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة) قال بسر: ثم اشتكى زيد بن خالد فعدناه، فإذا على بابه ستر فيه صورة ، فقلت لعبيد الله الخولاني - ربيب ميمونة زوج النبي ﷺ - ألم يخبرنا زيد عن الصور يوم الأول؟ فقال عبد الله : ألم تسمعه حين قال : إلا رقماً في ثوب[٣]، وإذا جاز الرسم فجواز التصوير بالآلات أولى.

ولا يجوز احتراف الحجامة في القديم عند البعض؛ لما فيها من مخالطة الفم النجاسة، ويقول رسول الله ﷺ: (كسب الحجام خبيث)[٤]، وقد يرى البعض أن هذا يعارض فعل الرسول ﷺ فقد ثبت أن الرسول ﷺ احتجم وأعطى الحجام أجره[٥].

والتوفيق بين قول الرسول ﷺ وفعله بأن نقول: إن رسول الله ﷺ لا يشجع على احتراف الحجامة إلا بالقدر الذي تسد به حاجة المجتمع، فمن كان ضمن دائرة هذه الحاجة فاحترافه لها مقبول، وكسبه منها مشروع، ولا يشجع غيره على احترافها.

ولا كتابة الربا؛ لما فيه من الإعانة على أكل أموال الناس بالباطل ، ولا صنع آلات اللهو، لما فيه من الإعانة على الفساد والإخلال بالواجبات، ولا يجوز لمسلم أن يحترف ضرب ناقوس الكنيسة ليأتي الناس إليها لعبادة غير الله، ولا بناء الكنائس أو أماكن المعاصي[٦].

(١) فتح الباري ٣٨٣/١٠ طبع دار المعرفة عن الطبعة السعودية
(٢) انظر التحقيق الذي نشرناه حول ذلك في العدد ٤٣١ من مجلة المجتمع الكويتية لعام ١٣٩٩هـ
(٣) أخرجه أبو داود في اللباس باب الصور.
(٤) أخرجه مسلم في المساقاة والترمذي في البيوع
(٥) أخرجه البخاري في الإجارة ومسلم في المساقاة.
(٦) فتاوى ابن تيمية ١٤٠/٢٢

ولا تجوز خياطة الأثواب بزي أهل الفسق؛ لما فيه من الإعانة على الفسق[١] ونشره بين الناس، ولا خياطة ثياب الحرير للرجال ، ولا يجوز التوظيف لجباية المكوس الظالمة؛ لما في ذلك من الإعانة على الظلم، ولا العمل في أية وظيفة يكون فيها المرء عوناً للحاكم الظالم على استمرار حكمه وظلمه[٢].

٢/ لا يجوز احتراف ماهو واجب عليه، إلا إذا تفرغ له وليس له مورد يكيفه غيره، وخشي من تركه احترافه تعطل مصلحة من مصالح المسلمين، كاحتراف تعليم القرآن والعلم، والإمامة في الصلاة ، والأذان ، وسائر الطاعات[٣] ، أما احتراف كتابة المصاحف بأجر فقد أجازها ابن عباس، فقد سئل عن أجرة كتابة المصاحف فقال: لا بأس ، إنما هم مصورون-أي نساخون - وإنهم إنما يأكلون من عمل أيديهم[٤] . أي تفرغوا لها وهي مورد رزقهم والمجتمع لا يستغني عنها.

أما قسمة الحقوق بين الناس فقد كره أخذ الأجرة عليها عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وقتادة وسعيد بن المسيب والحسن البصري ومحمد بن سيرين[٥]، وأباحه آخرون.

وعقد الوثائق كره أخذ الأجر عليه الإمام مالك وأباحه آخرون؛ لأنه عند الإمام مالك من فروض الكفايات[٦].

٣/ ولا يجوز احتراف حرفة يجني من ورائها ربحاً دون أن يبذل فيها جهداً متقوماً ، كخياط يتقبل ثوباً للخياطة بدينار فيعطيه لغيره ليخيطه بنصف دينار، ويأخذ هو الفرق دون أن يساعده في عمله، ودون أن يعطيه خيوطاً أو أزرارا أو غير ذلك[٧].

---

(١) جامع الأصول بالأرقام ٨١٦١ و ٨١٧٩ و ٨١٥٦ و ٨١٦٢، ومصنف عبدالرزاق ١١٦٨/٨ ، والفتاوى الهندية ٣٤٩/٥ ، والفتاوى البزازية ٣٥٩/٦ ، وحاشية محمد بن المدني على كنون ٤/٥ و ٥ وغيرها.
(٢) حاشية ابن عابدين ٣٦٠/٥
(٣) انظر مصنف عبدالرزاق ١١٤/٨
(٤) جامع الأصول برقم ٨١٤٣
(٥) مصنف عبدالرزاق ١١٥/٨ ، وفتح الباري ٣٥٨/٤ ومابعده.
(٦) فتح الباري ٣٥٩/٤
(٧) حاشية ابن عابدين.

٤/ ولا يجوز للرجل أن يحترف حرفة النساء كالقابلة ونحوها، والغزل ونحوه ، فإن احترف حرفة يحترفها النساء لزمه أن يميز إنتاجه عن إنتاجهن لئلا يتشبه بالنساء ـ على ما ذكره الحنفية ـ قال في الفتاوى الهندية : غزل الرجل إن كان على مثل غزل المرأة يكره؛ لأنه تشبه بهن[١] ، وقد تقدم تعليقنا على ذلك في الفقرة (٢/أ/١).

٥/ ومنع الحنفية من اتخاذ الصيد حرفة، قال في الفتاوى البزازية: الصيد مباح إلا إذا كان للتلهي أو في أخذه حرفة[٢].

وفهم ابن نجيم في الأشباه والنظائر من كلام البزازية تحريم احتراف الصيد فقال: وعلى هذا فاتخاذه حرفة كصيادي السمك حرام[٣].

وتعقبه الحموي شارح الأشباه والنظائر في هذا الفهم ، وبيّن أن مفاد كلام البزازية: الكراهة التنزيهية لا التحريم؛ لما في احتراف الصيد من إزهاق الروح عادة؛ ولما يورثه من قسوة القلب، ثم عاد فرجح ما ذهب إليه جمهور الحنفية وغيرهم من أن احتراف الصيد مباح؛ لأنه نوع من الكسب، وكل أنواع الكسب في الإباحة سواء.

أما ما علله به الذاهبون إلى الكراهة من اتخاذ إزهاق الروح عادة، وما يورثه في القلب من قسوة: فقد قال الحموي: إنه تعليل في مقابل النص وهو لا يجوز[٤].

٦/ ولا يجوز احتراف حرفة يخشى على المشتغل بها الانحراف والشذوذ عن طريق الله وهديه سداً للذريعة، كأن يشتري رجل إماء ويقول لهن: إعملن بما تشتهين ولتأتيني كل واحدة منكن بمبلغ كذا في كل شهر؛ لما يخشى عليهن من الانحراف، فعن طارق بن عبد الرحمن الرقاشي قال: جاء رافع بن رفاعة إلى مجلس الأنصار فقال : لقد نهانا رسول الله اليوم .. فذكر أشياء ونهانا عن كسب الإماء إلا ما عملت بيدها، وقال هكذا بأصبعه، نحو الخبز والغسل والنفش[٥]ـ أى نفش القطن والصوف ونحوهما.

(١) الفتاوى الهندية ٣٤٩/٥ وحاشية ابن عابدين ٢٧٤/٥
(٢) الفتاوى البزازية بهامش الهندية ٢٩٦/٦ .
(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم ١٠٤/٢
(٤) شرح الحموي الأشباه والنظائر ١٠٤/٢ وحاشية ابن عابدين ٢٩٧/٥، وانظر حاشية القليوبي ٢٣٩/٤ والشرواني على التحفة، والمغني لابن قدامة ٢/١١ .
(٥) أخرجه أبو داود في سننه بسند صحيح في البيوع باب كسب الإماء

قال الخطابي : كانت لأهل المدينة ولأهل مكة إماء معدة يخدمن الناس - أى مهيأة لخدمة الناس بالأجر - عليهم ضرائب لسادتهن ، والإماء إذا دخلن هذه المداخل وتبذلن ذلك التبذل وهن مجارحات وعليهن ضرائب لم يؤمن أن يكون منهن أو من بعضهن الفجور، وأن يكتسب بالسفاح ، فأمر رسول الله بالتنزه عن كسبهن، ومتى لم يكن لعملهن وجه معلوم يكتسبن به فهو أبلغ في النهي وأشد في الكراهة[١].

ومن هنا قال عثمان رضي الله عنه في إحدى خطبه (لا تكلفوا الأمة غير ذات الصنعة الكسب، فإنكم متى كلفتموها ذلك كسبت بفرجها)[٢].

٧/ ولا يجوز له أن يحترف أية حرفة من شأنها إغلاء الأسعار على الناس، كالاحتكار، والنجش، ، وكره الإمام مالك أن يشتري المرء سلعة ثم يبيعها ليربح فيها دون أن يدخل عليها شيئاً من التحسينات ، ودون أن ينقلها إلى بلد آخر[٣].

وكره ابن عباس والإمام البخاري أن يبيع حاضر لباد بأجر[٤].

٧/ موقف كل من المتصوفة والفقهاء من الكسب :-

ولا يعير الفقهاء أي التفات إلى ما ذهب إليه بعض المتصوفة من أن الكسب لا يحل إلا عند الضرورة، محتجين على ذلك بأن الكسب ينفي أو ينقص التوكل على الله، فقد قال رسول الله ﷺ : (لو أنكم توكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً)[٥]؛ لأن قطع التوكل عن الأخذ بالأسباب يجعله تواكلاً ، وقد أنكر رسول الله ﷺ على الأعرابي الذي ترك ناقته دون أن يعقلها مدعياً التوكل على الله وقال له: (اعقلها وتوكل)[٦] ، ومر عمر بن الخطاب بقوم من القراء ، فرآهم جلوساً

(١) عون المعبود شرح سنن أبي داود ٢٧٩/٣
(٢) الموطأ ٩٨١/٢ كتاب الاستئذان
(٣) انظر تحفة الناظر ص ١٢٩
(٤) فتح الباري شرح البخاري ٢٩٥/٤ و ٢٩٦ و عون المعبود ٣٨٣/٣
(٥) أخرجه الترمذي في الزهد وابن ماجة في الزهد أيضاً.
(٦) أخرجه الترمذي في القيامة.

قد نكسوا رؤوسهم فقال : من هؤلاء؟ فقيل : المتوكلون ، فقال : كلا ، ولكنهم المتأكلون ، يأكلون أموال الناس، ألا أنبئكم من المتوكلون؟ قيل : نعم، قال : هو الذي يُلقي الحب في الأرض ثم يتوكل على ربه(١).

وقد كان كبار الصحابة يحترفون ويكسبون ، فأبو بكر كان بزازاً ، وعمر ابن الخطاب كان يبيع الأدم، وكان عثمان بن عفان تاجراً، وأجر علي بن أبي طالب نفسه يعمل بنزح الماء كل دلو بتمرة(٢).

بل ويرى الفقهاء في هذا الاتجاه ابتداعاً في الدين لم يعرفه رسول الله ﷺ ولا صحابته، فقد قال سفيان بن عيينه فيهم : هم مبتدعة، وقال الإمام أحمد بن حنبل: هم قوم سوء يريدون تعطيل الدنيا، وقال سعيد بن المسيب: ليس من حبك الدنيا أن تطلب فيها ما يصلحك(٣).

٨/ المفاضلة بين الاحتراف والتفرغ للعبادة :-

أ/ ذهب فريق من الصحابة والتابعين، منهم: عمر بن الخطاب وأبو قلابة وإبراهيم النخعي وأبو عمرو الأوزاعي إلى أن الاشتغال بالكسب والاحتراف أفضل من التفرغ للعبادة، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأناس وجدهم في المسجد تاركين العمل: لا يقعدن أحدكم عن طلب الرزق ويقول: اللهم ارزقني، فقد علمتم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة، وقد مر معنا سابقاً في الفقرة (٦/أ/٤) تفضيله الكسب على الجهاد.

وقال أبو قلابة لرجل : لأن أراك تطلب معاشك أحب إليَّ من أن أراك في زاوية المسجد. وسئل النخعي: التاجر الصدوق أحب إليك أم المتفرغ للعبادة ؟ فقال: التاجر الصدوق أحب إليَّ، لأنه في جهاد، يأتيه الشيطان من طريق المكيال والميزان ومن قبل الأخذ والعطاء.

ولقي الأوزاعي إبراهيم بن أدهم وعلى عنقه حزمة حطب، فقال له: يا

(١) المبسوط ٢٤٧/٣٠ وانظر شرح المحلي لجمع الجوامع ٤٣٦/٢ ومدارج السالكين لابن القيم ١١٨/٢ و ١٢٣
(٢) الآداب الشرعية ٢٨٢/٣
(٣) إحياء علوم الدين ٦٤/٢

أبا إسحاق إلى متى هذا؟ إخوانك يكفونك، فقال: دعني عن هذا يا أبا عمرو فإنه بلغني أنه من وقف موقف مذلة في طلب الحلال وجبت له الجنة[١].

ومن يستقرئ حياة الصحابة يرى أن جمهورهم على تفضيل الاشتغال بالكسب على التفرغ للعبادة.

وحجة هؤلاء : أن منفعة الاكتساب أعم من منفعة العبادة، وما كان أعم نفعاً فهو أفضل[٢].

ب/ ويرى ابن مفلح الحنبلي أن الكسب الذي لا يقصد به التكاثر، وإنما يقصد به التوصل إلى طاعة الله تعالى من صلة الإخوان والاستعفاف عن وجوه الناس هو أفضل من التفرغ لطلب نافلة العبادة من الصوم والصلاة والحج[٣].

ج/ وذهب الحسن البصري وجماعة ورحجه السرخسي في المبسوط إلى أن التفرغ للعبادة أفضل من الاشتغال بالكسب[٤] ؛ لأن اشتغال الأنبياء عليهم السلام بالعبادة أكثر من اشتغالهم بالكسب، ولأن الاكتساب يصح من الكافر والمسلم، والعبادة لا تصح إلا من المسلم، ولذا كان التفرغ لها أفضل[٥]، وليس بصحيح لأن الأنبياء لم يتفرغوا للعبادة، بل كانت حرفتهم التي كلفهم الله بها : تبليغ الرسالة وتعليم الناس.

٩/ من يجوز له ترك الكسب والاحتراف :-

يرى الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين: أن ترك الكسب أفضل لأربعة:

أ/ عابد مشغول بالعبادة البدنية.

أقول: ويحمل هذا والذي بعده على من عنده ما ينفقه.

ب/ رجل له سير بالباطن إلى الحق، وعمل بالقلب يراقبه.

أى التفرغ للتفكير في آلاء الله وتربية الضمير.

(١) ر: إحياء علوم الدين ٦٥/٢
(٢) ر: المبسوط ٣٥١/٣٠
(٣) الآداب الشرعية ٢٨٠/٣
(٤) إحياء علوم الدين ٦٤/٢ والمبسوط ٢٥١/٣٠
(٥) المبسوط ٢١٥/٣٠

ج/ عالم مشتغل بتربية الطالبين من علم الظاهر مما ينفع به في دينهم كالمفتي والمدرس.

د/ رجل ولاه الله أمور المسلمين وهو مشتغل بمصالحهم كالسلطان والقاضي[١].

١٠/ آثار الاحتراف :-

أ/ للاحتراف أثر في الإجارة، فمن استأجر عقاراً ليعمل فيه حرفة معينة يجوز له أن يعدل عنها إلى حرفة أخرى هي مثلها في الإضرار بالعقار أو أقل، ولا يجوز له أن يعدل عنها إلى حرفة هي أكثر منها إضراراً بالعقار إلا برضى المؤجر.

ويجوز للمستأجر تأجير العقار المستأجر إلى غيره ليعمل فيه بحرفة هي مثل حرفته أو أقل منها إضراراً بالعقار ، ولا يجوز له أن يؤجره لمن يستعمله في حرفة هي أكثر منها إضراراً به[٢]، وتفصيل ذلك قد بسطه الفقهاء في كتاب الإجارة.

ب/ ولا يجوز لمسلم منع إعارة آلات الحرفة التي اعتاد الناس تداولها[٣].

ج/ ولا حق في الحضانة ـ فيما أرى ـ للأم المحترفة حرفة تتعاطاها خارج المنزل تشغلها عن رعاية أولادها الذين ينازعها أبوهم في حضانتهم، لإخلالها بالمقصود من الحضانة.

د/ يعطى الفقير المحترف الذي لا يملك آلات حرفته من الزكاة ما يشتري به آلة حرفته[٤] إن كان مسلماً ، ويعطى من مال الفيئ إن كان غير مسلم، قال في الفتاوى الهندية : المحمود من صنيع الأكاسرة أن المزارع إذا

---

(١) إحياء علوم الدين ٦٥/٢

(٢) شرح روض الطالب ٤٢٢/٢، والمغني ٤٣٧/٥، وحاشية ابن عابدين ٥١/٥، والاختيار لتعليل المختار ٥٣/٢

(٣) تفسير قوله تعالى (ويمنعون الماعون) في البرازي وابن كثير.

(٤) الغرر البهية شرح البهجة ٧٢/٤ ومغني المحتاج ١١٥/٣، وإعانة الطالبين ١٨٩/٢، وابن عابدين ٢٢/٢ .

اصطلم زرعه آفة في عهدهم كانوا يضمنون له البذر والنفقة من الخزانة ويقولون: المزارع شريكنا في الربح فكيف لا نشاركه في الخسران ـ يريدون نأخذ منه ضريبة الزرع ـ والسلطان المسلم بهذا الخلق أولى[١] .

هـ/ وللاحتراف أثر في الضمان، فإذا فعل المحترف فعلاً في حدود حرفته فأخطأ فيه خطأ يحتمل أن يخطئ به المحترفون كان احترافه سبباً في إسقاط الضمان عنه كالحجام والكحال والجرائحي والبيطار[٢]، ولو أقدم على ما ذكرنا من لا خبرة له فيه فأخطأ فيه كان خطؤه مضموناً، ويفصل الفقهاء ذلك في كتاب الجنايات.

و/ ويجوز إفطار رمضان لمن يحترف حرفة شاقة يتعذر عليه الصيام معها وليس بإمكانه تركها في رمضان[٣] إما لاحتياجه هو إليها، أو لاحتياج المجتمع إليها، ولكنه يبدأ يومه صائماً ، ثم لا يفطر إلا إذا تعذر عليه الصيام.

ز/ والمعتدة المحترفة حرفة خارج منزلها يجوز لها أن تخرج إلى حرفتها نهاراً وتعود إلى بيتها ليلاً، سواء كانت معتدة من الوفاة أو الطلاق[٤].

ح/ وللاحتراف أثر في العقوبة ، فإذا فعل شخص فعلاً حراماً قاصداً له، فإنه يعاقب عليه، أما إذا احترف تعاطي الحرام فإنه تشدد عليه العقوبة ما دام هناك أمل في ردعه عنه، فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يأمر بتحريق حانوت رويشد الثقفي الذي احترف بيع الخمر فيه، وقال له : أنت فويسق، ولست برويشد[٥] . وأخذ رضي الله عنه ما فضل من كفاية من احترف سؤال الناس الصدقات وإطعامه إبل الصدقة[٦] ؛ زيادة في النكاية.

قال في معين الحكام فيمن تكررت منه الجرائم: إن الإغلاظ على أهل الشر والقمع لهم والأخذ على أيديهم مما يصلح الله به العباد والبلاد،

---

(١) الفتاوى الهندية

(٢) معين الحكام ٢٣٧و٢٣٨ وحاشية قليوبي ٢٠٩/٩ وأسنى المطالب ١٦٦/٤، والمغني ٣٢٨/٨

(٣) حاشية ابن عابدين ١٤٤/٢

(٤) المغني ٥٢٧/٧

(٥) معين الحكام ٢١١، وموسوعة فقه عمر مادة: تعزير ٢/ك

(٦) معين الحكام ٢٣١

ويقال: من لم يمنع الناس من الباطل لم يحملهم على الحق[١].

فإن فقد الأمل في إصلاحهم فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أنهم يسجنون حتى الموت، منعاً لشرهم عن الناس.

قال القليوبي : له إدامة حبس من يكثر أذاه للناس، ولا يكفيه التعزير، حتى يموت[٢].

وقال في معين الحكام فيمن تكررت منه الجرائم ولم ينزجر بالحدود : يستدام حبسه ، كالسارق الذى تكرر منه السرقة فيقطع منه ما هو مسموح بقطعه ثم يسرق بعد ذلك.

وقال البعض يقتل[٣] تعزيزاً؛ لأن التعزيز عندهم يجوز أن يبلغ القتل.

ط/ واحتراف ما هو مباح وصف مرغوب فيه في الإنسان، ولذلك كان محل اعتبار الشارع في العقود ومحلاً للتقويم ، ويبنى على هذا:

أن من اشترى عبداً على أنه خباز، أو طباخ، فوجده المشتري بخلاف ذلك كان له رده بخيار العيب، فإن مات قبل الرد كان له أن يرجع بفضل ما بين كونه محترفاً وبين كونه غير محترف[٤].

ويقاس على ذلك أن من تعاقد مع إنسان على أنه يجيد حرفة معينة، فظهر أنه لا يجيدها كان له فسخ العقد، فإن تعذر فسخ العقد لسبب من الأسباب كترتب التزامات مالية أو سياسية مثلاً كان له أن يعدل الأجرة بما يتساوى به مع من لا يجيدها من أمثاله.

ويقاس على ذلك أيضاً: أن مهر المثل للمرأة المحترفة هو أكثر من مهر المثل للمرأة غير المحترفة إذا تساوت المرأتان في الأمور الأخرى، وعلى هذا فمهر المثل للطبيبة هو أكثر من مهر المثل لأختها التي لا تجيد أي حرفة من الحرف.

وإذا ورث رجلان عن أبيهما عبدين أحدهما يجيد حرفة والآخر لا حرفة له، فأرادا اقتسامهما كان لكل واحد منهما عبد، ويرد من أخذ العبد المحترف لأخيه الفرق المقابل للحرفة، طبقاً لقواعد قسمة التعديل[٥].

---

(١) معين الحكام ٢١٥
(٢) حاشية قليوبي ٢٠٥/٤
(٣) معين الحكام ٢١٥ و ٢٢٤، وابن عابدين ١٤٨/٣، وحاشية قليوبي ٢٠٥/٥
(٤) الفتاوى الخانية ٢١١/٢
(٥) الفتاوى الهندية ٢٠٨/٥

أما احتراف حرفة محرمة فليس بمحل اعتبار في العقود، وليس محلاً للتقويم، فقد جاء في الفتاوى الخانية: رجل اشترى جارية على أنها صناجة – تجيد الضرب على الصنج – جاز البيع، فإن ظهر أنها غير صناجة لا يكون للمشتري ردها(١).

ويعتبر احتراف حرفة دنيئة محرمة عيباً في المبيع، فمن اشترى جارية فوجدها مغنية كان له ردها بالعيب. وهو مذهب سائر فقهاء المدينة المنورة(٢).

ي/ وللاحتراف أثر في القسمة، فقد جاء في الفتاوى الهندية : دكان في السوق بين رجلين يعملان فيه بأيديهما بحرفة معينة، فأراد أحدهما قسمتها، وأبى الآخر ، فإن القاضي ينظر في ذلك ، فإن كان لو قسم أمكن لكل واحد منهما أن يعمل في نصيبه العمل الذي كان يعمله قبل القسمة قسم ، وإن كان لا يمكنه ذلك لا يقسم(٣).

ك/ وللاحتراف أثر في الكفاءة بين الزوجين، فجمهور الفقهاء يشترط الكفاءة في الرجل، أعني يشترط أن تكون حرفة الزوج مساوية أو أعلى من حرفة الزوجة، ولم يشترط ذلك الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، ولا الإمام أبو حنيفة في إحدى الروايتين أيضاً(٤).

ولكن هل يبطل النكاح بالإخلال بشرط الكفاءة ؟

الجمهور من الفقهاء على أن النكاح لا يبطل بالإخلال بالكفاءة، ويخالف الجمهور الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه؛ حيث يقول فيها ببطلان النكاح(٥)، وفي ذلك كله تفصيل جليل محله كتاب النكاح من كتب الفقه.

ل/ وللاحتراف أثر في شركة الأبدان في الأعمال، كاشتراك المعلمين

---

(١) الفتاوى الخانية ٢٠٤/٢

(٢) تفسير القرطبي ٥٥/٥

(٣) الفتاوى الهندية ٢٠٨/٥

(٤) الإفصاح عن معاني الصحاح /١٢١/٢ والفتاوى الهندية ٢٩٢/١ والفتاوى الخانية ٣٥١/١ والمغني لابن قدامة ٤٨٢/٦ و ٤٥٨

(٥) الإفصاح ١٢١/٢ والمغني ٤٧٩/٦

والخياطين والصباغين ونحوهم. وهذه الشركة أباحها جمهور الفقهاء ومنعها الشافعية[١] ، واشترط المالكية لمشروعيتها أن يعمل الجميع في واحدة وفي مكان واحد، فيشترك الصباغ مع الصباغ، والخياط مع الخياط في دكان واحد[٢].

وأجاز الحنابلة والحنفية اشتراك أصحاب الحرف المختلفة، كاشتراك الحائك مع الخياط ، واشتراك الصباغ مع الحداد ونحو ذلك[٣].

وإذا اشترك شخصان للعمل في حرفة معينة فعمل أحدهما في حرفة أخرى بغير إذن الثاني لم يلحق ما كسبه منها مال الشركة، طبقاً لقواعد هذه الشركة.

م/ وللاحتراف أثر في الرخصة في بعض الأحكام الشرعية والتصرفات، وعدم ترتب آثارها عليها، نذكر من ذلك:

الدم النجس ، وطهارة الثوب من النجاسة شرط في صحة الصلاة ، ولكن يعفى عن الدم في ثياب الجزار، وتباح له الصلاة فيها؛ لأن التلوث بالدم من لوازم مهنته، وفي تحاشي ذلك مشقة عليه، وكذلك يعفى عما ترشرش على الغاسل من غسالة الميت أثناء عمله[٤].

وللطبيب الاطلاع على القدر الذي لابد من الاطلاع عليه من عورات الناس لضرورة التطبيب[٥].

وللقاضى النظر إلى وجه المرأة الشاهدة للتأكد من شخصيتها[٦].

ويباح للمحدثين، ولعلماء الجرح والتعديل، وللمعدلين أمام القاضي ، ذكر الناس بما لا يعتبر ذلك منهم غيبة ولا نميمة.

---

(١) الإفصاح ٤/٢
(٢) الكافي لابن عبد البر ٧٨٠٤/٢
(٣) شرح منتهى الإيرادات للبهوتي ٣٣٩/٣ وحاشية ابن عابدين ٣٤٧/٣ ومابعدها.
(٤) البحر الرائق ٢٤٨/١
(٥) ابن عابدين ٦٤٧/٢
(٦) الفتاوى الهندية ٣٣٠/٥

ن/ للاحتراف أثر في الإنفاق على الزوجة، فالرجل الذي يحترف حرفة تدر عليه ربحاً وفيراً عليه نفقة الموسرين، والرجل الذي يحترف حرفة لا تدر عليه إلا الكفاف لا يكلف إلا بالنفقة الضرورية.

وذكر الحنفية أن المرأة التي تكون في حرفتها نهاراً وعند زوجها ليلاً لا نفقة لها[١] ، لتفويتها الاحتباس ، وكذا التي تحترف في منزلها فيما أرى لها . ـ والله أعلم ..

ث/ وللاحتراف أثر في المكاتبة، فقد كره كثير من الفقهاء ومنهم ابن عمر مكاتبة العبد الذي لا حرفة له[٢].

ع/ أثر الاحتراف في الإنتاج: الاحتراف يعني التخصص ، بل يعني المهارة بما تخصص به الشخص، والذي لا شك فيه أن إنتاج المتخصص بما تخصص به أجود من إنتاج غير المتخصص فيه، وبعد ظهور التقنية الحديثة وظهور برامج توزيع العمل في ظلها، تبرز أهمية الاحتراف في تجويد الإنتاج الذي حض عليه الرسول ﷺ بقوله (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،،،

(١) الفتاوى الهندية، وقد بينت ذلك في مقال نشرته مجلة المجتمع الكويتية بعنوان «نفقة المرأة العاملة» وسيصدر في كتيب إن شاء الله

(٢) عبدالرزاق ٣٣٧/٨، وانظر موسوعة عبدالله بن عمر مادة: احتراف ٣/ب لكاتب البحث.

مراجع البحث

مرتبة ترتيباً ألفاً بائياً بحسب اسم الكتاب

١- الآداب الشرعية لابن مفلح ـ طبع مطبعة المنار.

٢- إتحاف السادة المتقين شرح أسرار إحياء علوم الدين للزبيدي ـ طبع دار المعرفة.

٣- أحكام القرآن للقرطبي ـ طبع دار الكتب المصرية.

٤- الاختيار لتعليل المختار للموصلي ـ طبع دار المعرفة.

٥- أسنى المطالب شرح روض الطالب لزكريا الأنصاري ـ طبع المكتبة الإسلامية.

٦- الأشباه والنظائر لابن نجيم ـ طبع مصطفى محمد.

٧- إعانة الطالبين.

٨- الإفصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة ـ مطابع الدجوي بالقاهرة.

٩- البحر الرائق لابن نجيم ـ طبع مصطفى البابي الحلبي.

١٠- البهجة شرح التحفة للتسولي ـ طبع مصطفى البابي الحلبي.

١١- تاج العروس شرح القاموس للزبيدي.

١٢- تحفة الناظر لمحمد النجيبي الشهير بالعقباني.

١٣- تفسير النسفي لعبد الله النسفي ، طبع دار الكتاب العربي.

١٤- تنبيه الغافلين للسمرقندي ـ طبع المطبعة الجمالية.

١٥- جامع الأصول لابن الأثير ـ طبع مكاتب الحلواني والملاح ودار البيان.

١٦- الجامع الصغير للسيوطي.

١٧- جمع الجوامع للسبكي.

١٨- الجوهرة شرح القدوري ـ الطبعة الأولى.

١٩- حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار) لابن عابدين طبع بولاق الأولى.

٢٠- حاشية الدسوقي ـ الدسوقي ـ طبع عيسى البابي الحلبي.

٢١- حاشية قليوبي ـ طبع عيسى البابي الحلبي.

٢٢- حاشية عميرة لعميرة ـ طبع عيسى البابي الحلبي.

٢٣- حاشية المدني بهامش الرهوني ـ طبع بولاق.

٢٤- روضة الطالبين للنووي ـ طبع المكتب الإسلامي.

٢٥- سنن أبي داود.

٢٦- سنن الترمذي.

٢٧- سنن النسائي .

٢٨- سنن ابن ماجة

٢٩- السنن الكبرى للبيهقي ـ طبع حيدر آباد سنة ١٣٤٤هـ.

٣٠- شرح الحموي على الأشباه والنظائر للحموي ـ طبع دار الطباعة العامرة.

٣١- شرح الخرشي على خليل لمحمد الخرشي ـ طبع دار صادر.

٣٢- شرح المحلي لجمع الجوامع للمحلي.

٣٣- شرح منتهى الإرادات للبهوتي ـ طبع دار الفكر.

٣٤- الشرواني على تحفة المحتاج للشرواني ـ طبع دار صادر.

٣٥- صحيح البخاري.

٣٦- صحيح مسلم.

٣٧- عون المعبود شرح سنن أبي داود ـ طبع الهند.

٣٨- الغرر البهية شرح البهجة.

٣٩- فتاوى ابن تيمية ـ طبع مطابع الرياض.

٤٠- الفتاوى البزازية لابن البزاز ـ دار إحياء التراث العربي.

٤١- الفتاوى الخانية بهامش الهندية ـ طبع دار إحياء التراث العربي.

٤٢- الفتاوى الهندية لجماعة من العلماء ـ طبع دار إحياء التراث العربي.

٤٣- فتح الباري شرح البخاري لابن حجر ـ طبع دار المعرفة.

٤٤- فتح الباري شرح البخاري لابن حجر ـ طبع مصطفى محمد.

٤٥- الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري ـ طبع دار الآفاق الجديدة.

٤٦- فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي ـ طبع دار المعرفة.

٤٧- الكافي لابن عبد البر ـ طبع مكتبة الرياض الحديثة.

٤٨- كشف الخفاء ومزيل الالتباس للعجلوني -طبع دار إحياء التراث العربي.

٤٩- كنز العمال لعلي المتقي الهندي البرهانفوري - طبع مكتبة التراث الإسلامي.

٥٠- المبسوط للسرخي ـ طبع مطبعة السعادة.

٥١- مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحرللشيخ محمد المعروف بابن علي الجزائري طبعة أولى.

٥٢- مجمع الزوائد للهيثمي ـ طبع دار الكتاب العربي.

٥٣- مدارج السالكين لابن القيم ـ طبع مطبعة السنة المحمدية.

٥٤- مسند الإمام أحمد بن حنبل ـ طبع دار المعرفة.

٥٥- معين الحكام.

٥٦- مصنف عبد الرازق لعبد الرزاق بن الهمام ـ طبع المكتب الإسلامي.
٥٧- المغني لابن قدامة المقدسي ـ طبع مكتبة الرياض.
٥٨- المفردات للحسن بن محمد (الراغب الأصفهاني) طبع دار المعرفة.
٥٩- مناقب عمر بن الخطاب لابن الجوزي ـ طبع دار الكتب العلمية.
٦٠- منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين.
٦١- موسوعة فقه عمر بن الخطاب للقلعجي ـ طبع مكتبة الفلاح.
٦٢- الموطأ للإمام مالك بن أنس ـ طبعة عبد الباقي.
٦٣- نهاية المحتاج للرملي ـ طبع المكتب الإسلامي.

وجهة نظر حول الحكم الشرعي لحق التصنيف والتأليف

محمد برهان الدين السنبلي
رئيس قسم التفسير، وأمين مجلس الدراسات الشرعية
بدار العلوم ندوة العلماء لكهنؤ.

ابيض

من القضايا التي لفتت أنظار الباحثين وشغلت بالهم منذ نصف قرن قضية (حق التأليف) وتسجيله، قد بذلت محاولات كثيرة لمعالجة هذا الموضوع والبحث عن الحكم الشرعي فيه، ولكن الباحثين في هذا الموضوع (في الهند) - ومنهم علماء راسخون في العلم - لم يتوصلوا في تلك الأبحاث - كما أظن - إلى نتيجة حتمية مقنعة، ولا شك في أن الموضوع مفتوح وللبحث فيه مجال متسع، ولذلك أردت أن أدلي دلوي فيه - من ناحية جديدة - ودرست الموضوع ، عسى الله أن يكشف لي خلال المطالعة، وأهتدي إلى حل للمسألة، فأقدم عصارة بحثي بين يدي أهل العلم للتأييد إذا وافقوا عليه، وإبداء الرأي فيه إذا فيه موضع اختلاف أو إيضاح.

هذه هي بواعث معالجة هذا البحث ودواعيه فليس ذلك حكماً نهائياً أو قضاء محتوماً، وإنما محاولة بحث للحل الشرعي، ومجهود متواضع للدراسة.

لا يغيبن عن البال لدى معالجة هذا البحث أن القضية ذات جوانب مختلفة وهى كما يلي :

١/ مسودة المؤلف ، بيعها وشراؤها.

٢/ أن يمنح المؤلف أحداً خيار الطبع والنشر ويأخذ عليه البديل المالي.

٣/ أن ينقل ـ الطابع أو الناشر الذي حصل له الخيار من المؤلف ـ خياره إلى غيره ويأخذ عليه العوض المالي.

٤/ تسجيل المؤلف أو الناشر حقه وطلب الغرامة من كل من يخالف التسجيل ويتصدى للطبع بغير إذنهما.

٥/ الطبع بدون إذن المصنف أو الطابع والناشر .

وفيما يلي محاولة جادة للبحث عن الحكم الشرعي لكل ناحية من هذه النواحي المختلفة في ضوء الكتاب والسنة والفقه والفتاوى ، فإن أصبت فمن الله ، وإن أخطأت فمني ، وأسأل الله التوفيق والسداد.

وألتـمس من أهل العلم أن يلاحظوا هذا البحث بجـدية ورصـانة، ويتكرموا بإبداء وجهة نظرهم وآرائهم، وسيكونون مأجورين عند الله فإنها خدمة عظيمة لمصلحة الدين والشرع بل الأمة الإسلامية كلها.

بيع حق التصنيف :-

إن كان المقصود من حق التأليف والتصنيف أن الذي ألف كتابه بعد ما تحمل المشاق وركب الأهوال، وبذل أوقاته الثمينة، وربما ضحى فيه بثروته الهائلة، من حقه أن يتمتع بحق أخذ المال مقابل الاستفادة من تأليفه وإنتاجه، ففيه متسع ومساغ بمراعاة بعض الشروط ، انظر إلى الأصول الشرعية واعتباراً لعادة بعض العلماء المتقدمين ، وذلك لأن المصنف الذي يبذل في طريق إعداد تصنيفه الجهد والوقت والثروة فيمكن أن يكون هو في ذلك بمثابة الصانع في صنعه والمنتج في إنتاجه[١] ، فكما أن الصانع يتمتع بحق التملك لما صنعه شرعاً، كذلك يتسع المجال - وفيه إمكانية توسيع المجال ـ لأن يتمتع المصنف أيضاً بهذا الحق لتصنيفه.

ثم إن الصانع كما يتمتع بالخيار في منح الفرص للاستفادة من إنتاجه وحجرها بأجرة وبدون أجرة ، كذلك المؤلف أيضاً يتمتع بهذا الخيار أو يمكن أن يتمتع به، بل مع ذلك ينبغي أن يكون له حق الإذن والمنع لمن شاء، فإننا نجد أن المحدثين والعلماء المتقدمين كانوا يأذنون بمروياتهم لمن شاءوا ، ويمنعون عنها من لم يعتبروه أهلاً لذلك، ويروى عن بعض المحدثين أخذ العوض المالي ، كما روي عن حارث بن أسامة في (بستان المحدثين)[٢] ، وقد ذكر ابن الصلاح فى كتابه القيم المعروف ب (مقدمة ابن الصلاح) آراء العلماء في من

(١) وإنما الفرق أن المصنوعات العامة هي من متع الأجسام والأبدان وتسهيلاتها بينما التصنيف يوفر متعة للقلب والعقل ويشحذ الأذهان، وبالتالى بواسطة العقل ينفع الأجسام كذلك في بعض الأحيان، وكما أن للصانع إذا باع مصنوعه فإن المصنوع يخرج من ملكه، كذلك التأليف نفسه لو باعه أحد، أن المشتري يكون له الحق بأن يبيع هذا التأليف على يد من شاء ولكن المصنف إن سمح له بالبيع فقط فهل يبيعه أم لا؟ هذا السؤال سنحاول الإجابة عليه في مقالتنا هذه.

(٢) بستان المحدثين ص٣٥ مؤلفه المحدث الكبير عبدالعزيز الدهلوي نجل حكيم الإسلام مسند الهند الإمام أحمد بن عبدالرحيم المعروف بولي الله الدهلوي.

كانوا يروون الأحاديث ويأخذون عليه عرضاً مالياً وإليكم العبارة:

(من أخذ على التحديث أجراً منع ذلك من قبول روايته عند قوم من أئمة الحديث ... وترخص أبو النعيم الفضل بن دكين وعلي بن عبد العزيز المكي وآخرون في أخذ العوض على التحديث ، وذلك شبيه بأخذ الأجرة على تعليم القرآن ونحوه، غير أن في هذا من حيث العرف خرماً للمروءة، والظن يساء بفاعله إلا أن يقترن ذلك بعذر ينفي ذلك عنه، كمثل ما ذكر أن أبا الحسين بن النقور فعل ذلك ، لأن أبا إسحق الشيرازي أفتاه بجواز الأجرة على التحديث)[١].

إن هذه التصريحات تشير إلى أن أخذ الأجرة على التحديث - وإن ذهب بعض العلماء إلى جوازه - لكنه لم يُسْتَحْسَن بل اعتبر مكروهاً بصفة عامة . ومن أنجح صور الاستفادة من الكتاب تحصيل نقله، فينبغي أن يتوقف ذلك أيضاً على إذن المصنف؛ وفى العصر الراهن من صور النقل الراقية الطباعة، فعلى هذا الأساس لا يستحق إذن الطبع إلا المصنف، معنى ذلك أن الذي يسمح له المصنف بالطبع أو النشر يكون ممثلاً له وعن طريقه يمكن الاستفادة من التصنيف، وأما عدد النسخ المطبوعة من الكتاب فلا يتمتع بحق تحديدها إلا المصنف، لأن تحديد العدد يمكن أن يعتبر بمثابة منح الإذن لأمثاله من الأشخاص بالاستفادة، ولكن تحديد أثمان تلك النسخ المطبوعة واستحقاقات أثمانها يكون حقاً لذلك الطابع أو الناشر، فإن هذه النسخ يوفرها هو بنفسه أو عن طريق الممثل له، وإن هذه النسخ هي بنفسها سلع متقومة تحت ملك الطابع أو الناشر، ومن المعلوم أن كل مالك يتمتع بحق التصرف فيما يملكه.

نظراً إلى ما أسلفناه من التفاصيل ، وإن كان يبدو من الصحيح شرعاً أن يقال: المصنف يجوز له أن يتمتع كلياً بأخذ العوض ، أي البديل المالي مباشرة أو غير مباشرة من المستفيدين، ولكن الطريق المألوف لدينا أن يؤدي فيه الناشر بصفة عامة عوض كل طبعة حسب قدر الكتب وفقاً لرأيه ، فهل

(١) مقدمة ابن الصلاح ص٥٦ (مطبعة قيمة، بمبائي ١٣٥٧هـ).

يجوز عقد اتفاقية لأخذ العوض عن هذا الطريق المألوف أم لا ؟ فلا المعارضة تكون في هذه الصورة محددة من قبل بصفة عامة ولا مدة الأداء ، بل ربما تبقى بدون الاتفاق على أي أصل ، وإنما يتوقف تحديدها على القبول والتجاوب الذي سيحظى به التأليف، فهذه الصورة الأخيرة لا تبقى فيها المكافأة مجهولة فحسب بل يكون حصولها غير محتوم أيضاً، وبذلك تنضم هذه الصورة من تلك الصور التي يعبر عنها (بالغرر) ، وبيع الغرر ورد فيه النهى الأكيد فى الحديث الشريف، وهذا الحديث روي في كتب الأحاديث الصحيحة، وإنما ننقل هنا ألفاظ الحديث من الصحيح لمسلم ، (نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر)(١) ، ويقول في شرحه الإمام النووي العالم الشافعي المعروف : (أما النهي عن بيع الغرر فهو أصل عظيم من أصول كتاب البيع، ولهذا قدمه مسلم وتدخل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة كبيع المعدوم والمجهول، وما لا يقدر على تسليمه، وما لم يمتلك البائع عليه .. ونظائر ذلك، فكل هذا بيعه باطل، لأنه غرر الخ)(٢).

أخذ العوض على الاستفادة من التأليف :-

فبالجملة إن تحققت الاتفاقية على أخذ العوض وأدائه بحيث لا يجهل فيها العوض ، ولا مدة أدائه ولا يكون فيها أمر أو شرط يعارض أصول العقود المعتبرة في الشريعة الإسلامية ففيها متسع لمشروعيته.

الوراثة في حق التصنيف :-

إن التفاصيل السابقة تشير إلى أن التصنيف شيء مقوم له كيانه المنفرد، وليس حقاً محضاً (حقاً غير متأكد) فحسب ، فيقتضي ذلك ـ وهو ظاهر ـ أن تجري الوراثة في نفس ذلك التصنيف في ضوء قوانين الشريعة، وكذلك من المعلوم أن العوض الذي استحقه المصنف من ذلك التأليف وتملكه في حياته تجري الوراثة فيه كذلك إن بقي، ثم إن الأموال التي تحصل بعده

(١) و (٢) الصحيح لمسلم ج٢ ص٢ الشرح للنووي (المطبوع من مكتبة رشيديه دهلي الهند).

نتيجة للاتفاقية التي كان عقدها المصنف في حياته فهذه الحصيلة يبدو جواز الوراثة فيها أيضاً، وذلك نظراً إلى عدة نظائر فقهية وأصول شرعية، مثلاً نجد في الكتاب المعروف للفقه الحنفي (رد المحتار شرح الدر المختار) نجد فيه مثالاً مبدئياً وهو (الحق المتأكد يورث) ، وانطلاقاً من هذا الأساس قيل : حظ الإمام (أي المرتب له من الوقف) لو مات يورث عنه(١) .

بيع حق الوراثة :-

ولكن الشرع كما لم يسمح ببيع حق الإرث كذلك لا يجوز لأي وارث لمصنف أن يبيع حق الوراثة في عوض تصنيفه ، أي لا يجوز أن يستلم عليه العوض من اتفاقية جديدة ـ فإن حق الوراثة إذا لم يحصل على أساسه شيء حقيقي (أي مال متقوم) فإنه إنما يعتبر حقاً محضاً لا يجوز بيعه وشراؤه ـ لكن التصنيف إذا كان موجوداً بنفسه (ولم يبعه المصنف بمال) وهو مال أيضاً ـ أي شيء متقوم ـ تجري الوراثة في ذلك الشيء بعينه ، أي أن النسخة الأصلية للتصنيف ، وفي ثمنه أيضاً ، ومن هنا علم أنه لا يجوز لأي طابع أن يبيع إذن الطباعة الذي حصل له ظاناً أنه (شيء متقوم) ؛ فإن مثل هذا الإذن (أو الحق الذي وجد على أساسه) ليس بمتقوم.

بيع حق الطبع :-

يدل على منع بيع (مجرد الحق) ذلك الحديث الذي ورد فيه النهي عن بيع (الولاء)، كما جاء في صحيح مسلم (٢) : (أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الولاء وعن هبته) ، بينما حق الولاء ليس ضعفه كضعف الحق المذكور بل هو من قبيل الحقوق المتأكدة – في الجملة – وبذلك يمكن أن تجوز الوراثة في (حق الولاء) ، رغم ذلك لم يسمح الشرع ببيعه، وبالتالي إذا سمح الطابع أو الناشر لأحد بالطبع والنشر وأخذ عليه العوض فإن ذلك يصدق عليه (بيع ما ليس عنده) حسب عمومه وشموله، وقد ورد النهي عن ذلك فى الأحاديث الصحيحة الصريحة، مثلاً في سنن أبي داود(٣) وفى الجامع للترمذي

(١) رد المحتار لابن عابدين الشامي المجلد الرابع ص١٣ طبع مكتبة النعمانية بديوبند (الهند).
(٢) الصحيح لمسلم ج١ ص٤٩٥ (الطبعة الهندية).
(٣) سنن أبي داود ج٢ ص١٣٩ والجامع للترمذي ج١ ص١٦٨ (المطبوعات بالهند).

وغيرهما من كتب الحديث، ففي هذه الكتب عدد من تلك الأحاديث التي تؤكد هذا المعنى، وهي (لا تبع ما ليس عندك) و (لا يحل سلف وبيع ولا بيع ما ليس عندك) قال الترمذي فى الحديث الأول: إنه (حسن) وفى الثاني: (حسن صحيح).

ومما يجدر بالتفكير وتعمق النظر فيه هو أن ما يأخذ طابع من طابع آخر على الإذن له بالطبع، فكأن الطابع الأول يأخذ هذا المال مقابل ذلك المال الذي كان قد دفعه إلى المصنف، ولا يكون ذلك إلا بالتفاضل ـ بصفة عامة ـ وربما يكون من الأموال الربوية ، وبذلك سوف يتحقق الربا أو شبهته (أو تحدث إمكانيته على الأقل)، ويكاد أن يشمل في ما ورد النص الصريح في منعه ، ولذا لا يجوز لمشترى الحبوب الغذائية ـ أي لأجل هذه الشبهة ـ أن يبيعه قبل القبض، كما جاء في الحديث الصحيح (من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يقبضه) ، قال ابن عباس: وأحسب كل شيء بمنزلة الطعام[١] ، ولما سئل ابن عباس ـ راوي هذا الحديث ـ عن سبب هذا المنع قال : (ألا تراهم يبتاعون بالذهب والطعام مرجاً) ووجه ذلك ما أسلفناه آنفاً، كما بينه شارح الحديث المحقق ملا علي قاري الهروي حيث يقول في المرقاة (شرح مشكاة المصابيح):

(معنى الحديث أن يشتري من إنسان طعاماً بدينار إلى أجل، ثم يبيعه منه أو من غيره قبل أن يقبضه بدينارين - مثلاً - فلا يجوز؛ لأنه في التقدير بيع ذهب بذهب ـ والطعام غائب ـ فكأنه باع ديناره الذي اشترى به الطعام بدينارين فهو ربا)[٢].

وبالإضافة إلى ذلك من أقوى الدلائل على منع بيع الحقوق وأوضحها ما روي في صحيح مسلم ـ وموطأ الإمام مالك بفرق يسير ـ وردت الرواية في صحيح مسلم بهذه الألفاظ : عن أبي هريرة ، أنه قال لمروان: أحللت بيع

(١) الصحيح لمسلم ج٢ ص٥
(٢) نقلاً عن هامش سنن أبي داود ج٢ ص١٣٨ (المطبوع المجيدي بكانفور الهند).

الربا ، فقال مروان : ما فعلت ، فقال أبوهريرة أحللت بيع الصكاك وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يستوفى، فخطب مروان الناس فنهى عن بيعها ، قال سليمان فنظرت إلى حرس يأخذونها من أيدي الناس).

يقول الإمام النووي وهو يشرح ذلك: (الصكاك جمع صك والمراد هنا الورقة التي تخرج من ولي الأمر بالرزق لمستحقه بأن يكتب فيها للإنسان كذا وكذا من طعام أو غيره فيبيع صاحبها ذلك لإنسان قبل أن يقبضه)(١).

وانطلاقاً من هذه الرواية يقول الإمام أبو حنيفة وغيره من الأئمة : إن بيع الصكاك غير جائز مطلقاً (وبيع الصكاك ليس معناه إلا بيع الحقوق) ولكن الإمامين مالكاً والشافعي رحمهما الله يسمحان ببيع الصكاك لمالكها الأول فقط وأما في مالكها الثاني والثالث فلا والإمامان أيضاً مع أبي حنيفة في التحريم.

تتوفر هذه التفاصيل في كتب شرح الأحاديث الموثوق بها مثلاً شرح صحيح مسلم للنووي ، وأوجز المسالك شرح الموطأ للإمام مالك(٢).

إن التأويل الذي اختاره الإمام مالك وغيره هو أيضاً لا يوسع مجال أخذ العوض إلا للمصنف الذي يحل محل المالك الأول دون غيره من الطابع أو الناشر؛ فإنهما ليسا إلا في مكان المالك الثاني أو الثالث على كل حال.

احتج بعض علماء الهند ـ فى العصر الحاضر ـ في جواز حق الطباعة بالمسألة المعروفة في الفقه الحنفي (النزول عن الوظائف بمال) (رد المختار ج٣ ص ٣٨٦ وإتحاف الأبصار والبصائر ص ٢٣٧)(٣) وذلك على أساس آراء بعض الفقهاء التي رووها في القضية، ولكن الاستدلال بهذه المسألة سوف يرادف تشييد البناء على أساس منهار؛ فإن المسألة قبل كل شيء قد اختلف فيها وذهب معظم الفقهاء الأحناف فيها إلى عدم الجواز ، وبالتالي أخذ

(١) صحيح مسلم مع الشرح ج٢ ص٦

(٢) أوجز المسالك من أبسط شروح الموطأ وأنفعها (للعلامة المحدث الكبير محمد زكريا الكاندهلوي الهندي) في ست مجلدات ضخمة وهذا البحث في مجلده الخامس ص٧٨ (الطبعة الهندية الأولى).

(٣) (إتحاف الأبصار والبصائر) بترتيب (الأشباه والنظائر) لابن نجيم الفقيه الحنفي المصري.

العوض على التخلي عن حق الوظيفة شيء ، وأخذ العوض على حق الطباعة ـ إن كان يصح التعبير عنه ـ شيء آخر وشتان ما بينهما؛ لأن الوظائف تأتي مما يتأكد فيه الاستحقاق ـ قبل أن يتم فيه الملك البات ـ للمستحق، بل إن الفقهاء الذين ذهبوا إلى الجواز نتوصل من إعمال الفكر في كلامهم إلى أن هذا الجواز يتحقق إذا وصل سهم المستحق محدداً إلى وكيله ولم يبق إلا قبض المستحق عليه، وبالتالي فإن حق الوظيفة وحق الطباعة بينهما فرق أساسي آخر ولا نستطيع أن نقيس أحدهما بالآخر، والفرق هو أن حق الوظائف يتحدد فيه قدر الوظيفة ويكون الحصول عليها محتوماً، بينما حق الطباعة ـ في ديارنا ـ لا يكون فيه الحصول على المنفعة المالية محتوماً، ولا محدداً في أكثر الأحوال ، هذا ما يجعل بيعه في حكم بيع الغرر (وبيع الغرر قد ورد الحديث الصريح في منعه ومر ذلك في البحث آنفاً)، بل الطباعة ربما تؤدي إلى خسارة وفى بعض الأحيان تسبب خسائر فادحة مجحفة ، ولما كان من الأصول المقررة عند الشرع أن الأعيان الموجودة إذا كانت مجهولة أو معدومة أو مهددة بالخطر فإن بيعها لا يصح؛ لكونه متضمناً معنى الغرر، فكيف يصح بيع الحقوق المحصنة ـ غير المحددة وغير المتأكدة ـ وخاصة إذا كانت عرضة للخطر.

إن بعض العلماء استدل على جواز المسألة (النزول عن الوظائف بمال) بأن الحسن بن علي رضي الله عنهما (سبط الرسول ﷺ) كان قد قبل الوظيفة بعد تخليه عن الخلافة ، ولكن هذا الاستدلال لا يحتاج العلماء إلى أي تطبيق عليه فمعلوم لدى جميع أهل الخبرة والحنكة، أن قبوله للوظيفة لم يكن بدل تنازله عن الخلافة فحسب، بل كانت تعمل وراءه مصالح أخرى ، ثم لم يكن هو وحده ممن يتمتع بوظيفة عن الخلافة، بل كان عدد كبير من الصحابة والتابعين الأجلاء ممن كانوا لم يزالوا يتمتعون في كل زمان بهذه الوظيفة ـ المتفاوتة في قدرها ـ ولأجل ذلك نستطيع أن نقول - بلا تلكؤ وتأرجح -: إن وظيفة الإمام الحسن رضي الله عنه لم يعتبرها أحد عوضاً عن تخليه عن الخلافة إلا وأراد بذلك طريقة التعبير فحسب ولم يرد إبراز

الواقع وكشف الحقيقة.

يتضح من التحليل السابق أن أخذ الأجرة على مجرد حق الطباعة لا مساغ له في ضوء الأحاديث النبوية، والأصول المسلمة عند الشرع، وفي ضوء النظائر الفقهية المسلمة، فإن هذا الحق إنما هو بمثابة الإذن الذي استحق لأجله بأن يسمح (المأذون) للناس بالاستفادة؛ لأن المصنف فوض إليه مسؤولية توفير نسخ التصنيف، وهو بمثابة الإذن بالاستفادة لغيره وعلى أساسه هو يستحق المنفعة المالية، ولكن المصنف إذا أخذ البديل على تصنيفه فإنه سيجوز، ولكن بعدة شروط قد سبقت الإشارة إليها بالشرح والتفصيل.

ابيض

خلاصة البحث

والحاصل أن أخذ العوض يكون للمصنف على تأليفه شرعاً شريطة أن لا يكون ذلك التأليف محتوياً على بحوث يتحتم على المؤلف معالجتها كتابياً، فإن باع المصنف نفس ذلك التأليف أو التصنيف لأحد ويأخذ عليه ثمناً أو عوضاً فهذا واضح حكمه (الجواز)؛ فإنه شيء نافع يجوز الاستفادة منه شرعاً، ولكنه إذا لم يبع أصل الكتاب (الذي هو في صورة مجموعة الأوراق) بل أخذ العوض على الاستفادة منه فحسب، فهذه الصورة أيضاً مما يسمح الشرع بجوازها للمصنف، ثم إنه غير فى تحديد عدد المستفيدين من ذلك الكتاب على أساس عادة بعض المحدثين كما ذكرنا سابقاً، وإن سمح المصنف لأي ناشر بالطبع فمعنى ذلك أنه يسمح للناس بالاستفادة من ذلك الكتاب بواسطة الطابع أو الناشر، فلذلك لا يكون حق تحديد عدد الطبع إلا للمصنف، وبذلك أصبح هذا الطابع أو الناشر (الذي نال الإذن من المصنف) بمثابة الواسطة بين المستفيدين والمصنف، فكما أنه واصلة بين المصنف والمستفيدين من الكتاب ، وعليه مسؤولية توفير النسخ، كذلك هو - أي الطابع أو الناشر - أيضاً وصلة بينهما لاستلام العوض من المستفيدين وإرساله إلى المصنف، وقد سبق أن المصنف يستحق بأن يأخذ البديل المالي من كل من يستفيد من كتابه ، وإحدى صوره أن يؤخذ من كل من يريد الحصول على نسخته المطبوعة ويعتبر الناشر - الذي قرره المصنف - تحصيل العوض بمثابة الوكيل له، ويكون توفير النسخ المطبوعة بيد الناشر ، وعلى أساسه استحق الناشر بأن يأخذ الأجرة على عمليته هذه .

ثم إن تلك النسخ المطبوعة؛ لما أنها - عادة - في ملك الناشر (والتي هي نفسها مال متقوم) فوجب ألا يتمتع بحق تحديد ثمنها إلا الناشر دون المصنف إلا أن المصنف يكون حقيقاً بأن يحدد عوض الاستفادة منها، وعلى هذا الأساس يستطيع المصنف أن يقرر شيئاً من العوض على بيع كل نسخة مطبوعة، وبجانب ذلك يعتبر شراؤه الكتاب من الناشر المأذون - مباشرة وغير

مباشرة - بمثابة حصول إذن الاستفادة كذلك، والحاصل أن تحديد ثمن النسخ المطبوعة وتحصيله يكون حقاً للطابع والناشر ، وأما تحديد العوض على الاستفادة فيكون حقاً للمصنف. والمصنف إن فوض إلى الطابع تحصيل العوض المحدد وإيصاله إليه فإن الطابع وفقاً لهذه الاتفاقية يكون مسؤولاً عن تحصيل هذا العوض المحدد وإيصاله إلى المصنف، ومع ذلك إن فوض إليه المصنف أن يسمح لمن شاء بالاستفادة بدون أي عوض مالي فإن الناشر يستطيع أن يعطي الكتاب لمن شاء بعوض أو بدونه، ولو وضع المصنف حداً للاستفادة بدون عوض فإنه لا يستحق العوض بقدر ذلك الحد فحسب.

وأما طبع الكتاب بدون إذن مصنفه ونشره بالثمن أو بدون الثمن يجوز أم لا ؟ فلم يعثر كاتب هذه السطور إلى الآن على دليل قوي لعدم جوازه، لكن المصنف لو سجل الكتاب طبقاً لقوانين الدولة ، فإن الطبع في مثل هذه الصور لغير المأذون من المصنف يمكن أن يكون محظوراً في الشرع أيضاً، وذلك وفقاً للاتفاقيات المبدئية العاملة التي تخضع للأعراف الدولية، فإن السلطة الحاكمة تتمتع بأن تفرض الحظر لمصلحة ما على شيء يكون؛ مباحاً في حد ذاته غير محظور في الشرع، فإذا فعلت ذلك فالشرع يجعل التقيد بهذا الحظر ضرورياً لأجل عقد الوفاء العام - إلا إذا حرم حلال أو حلل حرام - رغم ذلك لا يجوز للمصنف في هذه الصورة أيضاً أن يفرض الغرامة المالية على الذي يتصدى للطبع بدون إذنه ويبيعه، ولكنه يستحق العقوبة من الحكومة بجزاء معارضته لقانونها .

ومع ذلك يتضح من التفاصيل السابقة أن المصنف إذا باع نسخة من كتابه فإن مشتريها جدير شرعاً بأن يبيع هذه النسخة المبتاعة لمن شاء وبأي قيمة شاء ، ولكن المصنف إذا سمح لأحد بالطبع فحسب فليس له أن يبيع هذا الحق - أي يسمح لآخر بالطبع ويأخذ منه المال - فإن مجرد الإذن ليس مما يمكن بيعه وشراؤه شرعاً .

التماس إلى أهل العلم :-

سبق أن أشرنا إلى أن البحث مع ما فيه من آراء وأفكار وملاحظات ليس بقضاء أو فتوى، بل هو محاولة موضوعية جادة لمعالجة البحث كطالب وباحث، فالرجاء من أهل العلم والخبرة أن يتناولوا البحث بالمطالعة والاستعراض بدقة وتأمل ثم يبدؤوا آراءهم القيمة العلمية وتطبيقاتهم البناءة، والأجر على الله المتعال.

أبيض

الاجتهاد وإمكانه في هذا الزمان

د. صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان
الأستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
وعضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

بحث حول موضوع فتح باب الاجتهاد:

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، نبينا محمد وآله وصحبه . وبعد :

فقد قمت - بتوفيق الله وإعانته - بكتابة ما تيسر حول موضوع فتح باب الاجتهاد، مسترشداً بأدلة الكتاب والسنة وكلام أهل العلم ، ويتلخص هذا البحث في النقاط التالية :

تعريف الاجتهاد لغة وشرعاً - مشروعية الاجتهاد وأدلتها - متى وجد الاجتهاد في هذه الأمة؟ - شروط المجتهد - أنواع الاجتهاد - حكم الاجتهاد في هذا الزمان، وهو ما يعبر عنه بفتح باب الاجتهاد - خاتمة تبين فيها ثمرات البحث ونتائجه.

من المعلوم أن ديننا كامل وشامل لكل متطلبات الحياة ، قال الله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾ [**المائدة**: ٣]، وقال تعالى ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾ [**النحل**: ٨٩]، وقد استنبط علماؤنا الأوائل من هذا الكتاب العلم الغزير الذي غطى حاجتهم ، وقعَّدوا منه القواعد العلمية التي يسترشد بها من بعدهم ، ولا يزال القرآن يشتمل على بيان حكم كل نازلة إلى يوم القيامة ، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تفسره وتبينه ، وبالرجوع إليها وتدبرها نحصل على العلم الغزير والفقه الكثير؛ لأنها وحي من عند الله: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾**﴾ [**النجم**: ٣، ٤] ، وهكذا بعلم الكتاب والسنة تحل المشكلات ، وتحصل الهداية التامة وصدق الله العظيم: ﴿**فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾**﴾ [**طه**: ١٢٣، ١٢٤] نسأل الله أن يمن علينا بالعلم النافع، والعمل الصالح، والتمسك بكتابه وسنة نبيه، وأن يتوفانا مسلمين، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه.

تعريف الاجتهاد لغة وشرعاً:

الاجتهاد لغة : بذل الوسع والمجهود[١] مأخوذ من الجُهد بضم الجيم ، وهو الطاقة ، كما في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لا يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ ﴾ [التوبة : ٧٩] فهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل كان [٢] .

وأما الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين فهو : بذل المجهود في العلم بأحكام الشرع [٣] .

وبين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي عموم وخصوص ، فالتعريف الاصطلاحي أخص من التعريف اللغوي - إذاً التعريف اللغوي يعم بذل الوسع في تحصيل أي شيء يحتاج تحصيله إلى بذل وسع ، أما التعريف الاصطلاحي فإنما يعني بذل الوسع في معرفة الحكم الشرعي خاصة .

أما أدلة الاجتهاد في الشريعة : فالأصل في الاجتهاد قوله تعالى: ﴿ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [المائدة : ٩٥] ؛ إذ من المعلوم أن الحكمين يجتهدان في الجزاء المناسب في الصيد الذي يقتله المحرم متعمداً ، وقوله تعالى: ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ ﴾ [الأنبياء : ٧٨] ؛ فداود وسليمان عليهما السلام حكما بالاجتهاد ، بدليل قوله تعالى في نفس الآية : (ففهمناها سليمان) ، ولو حكما بالنص لم يخص سليمان بالتفهيم .

والدليل من السنة قول الرسول صلى الله عليه وسلم : (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران)[٤] .

وأما وقت وجود الاجتهاد في هذه الأمة : فقد وجد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد قال معاذ رضي الله عنه : (أجتهد رأيي) [٥] ، وصوَّبه النبي صلى الله عليه وسلم ، وقال صلى الله عليه وسلم لعمرو بن العاص : (احكم) في بعض القضايا، فقال أجتهد وأنت حاضر؟ فقال نعم إن أصبت فلك أجران،وإن أخطأت فلك أجر[٦]، وفوَّض صلى الله عليه وسلم الحكم في بني

(١) انظر الصحاح للجوهري (٤٦٠/١) بتحقيق الأستاذ عبدالغفور عطار.

(٢) المحصول للرازي (٣/٧-٨) بتحقيق الدكتور طه العلواني .

(٣) روضة الناظر لابن قدامة ص ١٩٠ .

(٤) الحديث رواه مسلم (١٣/١٢).

(٥) في حديث رواه الترمذي (٥٥٦/٤) وأبو داود (٥٠/٩) .

(٦) في حديث رواه الحاكم (٨٨/٤) وقال صحيح الإسناد .

قريظة إلى سعد بن معاذ رضي الله عنه وصوَّبه (١).

قال الإمام ابن القيم رحمه الله (٢): وكان التبليغ عنه من عين تبليغ ألفاظه ، وما جاء به وتبليغ معانيه.

كان العلماء من أمته منحصرين في قسمين : أحدهما حفاظ الحديث وجهابذته ، والقادة الذين هم أئمة الأنام ، وزوامل الإسلام، الذين حفظوا على الأمة معاقد الدين ومعاقله ، وحموا من التغيير والتكدير موارده ومناهله، حتى ورد من سبقت له من الله سنن تلك المناهل صافية من الأدناس ، لم تشبها الآراء تغييراً ، ووردوا فيها عيناً يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً ، وهم الذين قال فيهم الإمام أحمد بن حنبل في خطبته المشهورة ، في كتابه في الرد على الزنادقة والجهيمة : الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله تعالى الموتى ، ويبصرون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه ، وكم من تائه قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس ، وما أقبح أثر الناس عليهم ، ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم ، يتكلمون في المتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم ، فنعوذ بالله من فتنة المضلين.

قال ابن القيم : القسم الثاني : فقهاء الإسلام ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام ، الذين خصوا باستنباط الأحكام ، وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام ، فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء ، بهم يهتدي الحيران في الظلماء ، وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام

(١) انظر صحيح البخاري (٧/٤١١).
(٢) إعلام الموقعين (١/٨-٩)

والشراب ، وطاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمهات والآباء بنص الكتاب ، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء: ٥٩].

قال عبدالله بن عباس في إحدى الروايتين عنه، وجابر بن عبدالله والحسن البصري، وأبو العالية، وعطاء بن أبي رباح، والضحاك، ومجاهد في إحدى الروايتين عنه : أولوا الأمر هم العلماء. وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد ، وقال أبو هريرة وابن عباس في الرواية الأخرى، وزيد بن أسلم والسدي، ومقاتل: هم الأمراء، وهو الرواية الثانية عن أحمد، انتهى .

وهكذا نجد أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية قديم ومستمر في تاريخ الإسلام؛ لأنه هو الفقه في الدين ، الذي قال عنه الرسول صلى الله عليه وسلم : (من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين)(١) وقال تعالى : ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وعملاً بذلك أقبل علماء الإسلام على نصوص الكتاب والسنة فحفظوها، واستنبطوا منها الأحكام الشرعية ، وفجروا منها ينابيع العلم ، واجتهدوا في تطبيقها على النوازل ، فكان من آثار هذا العمل الجليل تلك الأسفار الضخمة ، التي تزخر بها المكتبات الإسلامية ، إنها كتب الفقه الإسلامي التي نعتز بها ، ونجد فيها حلولاً لمشكلاتنا ، ونجد فيها أكبر عون على فهم الكتاب والسنة ، فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء، ووفق الله الخلف للانتفاع بعلم السلف.

أما شروط الاجتهاد:-

فإنه لما كانت مرتبة الاجتهاد واستنباط الأحكام مرتبة خطيرة؛ لأن ذلك

(١) رواه البخاري (١٦٤/١) مع فتح الباري

يتضمن الإخبار عن حكم الله ، والاجتهاد عرضة للخطأ، وهذا يترتب عليه آثار سيئة على الأجيال اللاحقة ، بحيث تكون تلك الأخطاء الاجتهادية سبباً في ضلال من يأخذ بها ، وابتعاده عن الكتاب والسنة؛ لذلك صار منصب الاجتهاد منصباً عالياً ، لا يناله إلا من توفرت فيه المؤهلات العلمية.

قال العلامة ابن القيم[١] رحمه الله : ولما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يبلغ ، والصدق فيه ، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق فيكون عالماً بما يبلغ، صادقاً فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة ، مرضي السيرة ، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله. وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسموات، فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعُدَّ له عدته، وأن يتأهب له أهبته،وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدع به، فإن الله ناصره وهاديه،.وكيف وهو المنصب الذي تولاه بنفسه رب الأرباب، فقال تعالى: ﴿ **وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ** ﴾ [النساء : ١٢٧] وكفى بما تولاه الله تعالى بنفسه شرفاً وجلالة ، إذ يقول في كتابه ﴿ **يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ** ﴾ [النساء : ١٧٦]، وليعلم المفتي عمن ينوب في فتواه، وليوقن أنه مسئول غداً بين يدي الله ، انتهى .

إنه لما كان منصب الاجتهاد بهذه الخطورة فقد وضع العلماء شروطاً لمن يتولى هذا المنصب، لأجل تلافي الأخطار الناجمة عن اجتهاد من لا تتوفر فيه تلك الشروط ، واعتبار اجتهاده غير معترف به، ولا يجوز العمل به ، وهذه الشروط كما يلي[٢] :

١- إحاطة المجتهد بمدارك الأحكام المثمرة لها من كتاب ، وسنة ، وإجماع ، واستصحاب ، وقياس، ومعرفة، الراجح منها عند ظهور التعارض،

(١) إعلام الموقعين (١ / ١٠-١١)
(٢) انظر، روضة الناظر ص ١٩٠-١٩١

وتقديم ما يجب تقديمه، كتقديم النص على القياس.

٢- علمه بالناسخ والمنسوخ ، ومواضع الإجماع والاختلاف، ويكفيه أن يعلم أن ما يستدل به ليس منسوخاً، وأن المسألة لم ينعقد فيها إجماع من قبل.

٣- معرفته بالعام ، والخاص ، والمطلق ، والمقيد ، والنص ، والظاهر ، والمؤول، والمجمل، والمبين ، والمنطوق ، والمفهوم ، والمحكم والمتشابه.

٤- معرفته بما يصلح للاحتجاج به من الأحاديث ، من أنواع الصحيح والحسن ، والتمييز بين كل ذلك وبين الضعيف الذي لا يُحتج به، وذلك بمعرفته بأسباب الضعف المعروفة في علم الحديث والأصول.

٥-أن يكون على علم بالنحو واللغة العربية يمكنه من فهم الكلام.

تلك أهم الشروط التي لا بد من توافرها في المجتهد، والعدالة ليست شرطاً في أصل الاجتهاد وإنما هي شرط في قبول فتوى المجتهد، ولا يشترط كذلك حفظه لآيات الأحكام وأحاديثها ، بل يكفي علمه بمواضعها في المصحف ، وكتب الحديث ، ليراجعها عند الحاجة.

أنواع الاجتهاد :-

قال الإمام علاء الدين، علي بن سليمان المرداوي في كتابه الإنصاف[١]

واعلم أن المجتهد ينقسم إلى أربعة أقسام :

القسم الأول : المجتهد المطلق ، وهو الذي اجتمعت فيه شروط الاجتهاد التي ذكرها المصنف في آخر كتاب القضاء[٢] ، على ما تقدم هناك إذا استقل بإدراك الأحكام الشرعية من الأدلة العامة والخاصة ، وأحكام الحوادث منها، ولا يتقيد بمذهب أحد - إلى أن قال - قال في آداب المفتي والمستفتي: ومن زمن طويل عدم المجتهد المطلق مع أنه الآن أيسر منه في الزمن الأول؛ لأن الحديث والفقه قد دُوِّنا ، وكذا ما يتعلق بالاجتهاد من الآيات ، والآثار ، وأصول الفقه، والعربية وغير ذلك ، ولكن الهمم قاصرة ، والرغبات فاترة،

(١) الجزء ٢٥٨/١٢

(٢) يعني كتاب المقنع لموفق الدين ابن قدامة.

وهو فرض كفاية قد أهملوه وملُّوه ولم يعقلوه ، ليفعلوه، انتهى.

القسم الثاني: مجتهد في مذهب إمامه أو إمام غيره ، وأحواله أربعة:

الحالة الأولى:-

أن يكون غير مقلد لإمامه في الحكم والدليل . لكن سلك طريقه في الاجتهاد والفتوى، ودعا إلى مذهبه ، وقرأ كثيراً منه على أهله فوجده صواباً وأولى من غيره ، وأشد موافقة فيه وفي طريقه - إلى أن قال -: وفتوى المجتهد المذكور كفتوى المجتهد المطلق في العمل بها ، والاعتداد بها في الإجماع والخلاف.

الحالة الثانية:-

أن يكون مجتهداً في مذهب إمامه، مستقلاً بتقريره بالدليل، لكن لا يتعدى أصوله وقواعده، مع إتقانه للفقه وأصوله وأدلة مسائل الفقه، عالماً بالقياس ونحوه، تام الرياضة، قادراً على التخريج ، والاستنباط، وإلحاق الفروع بالأصول والقواعد التي لإمامه - إلى أن قال - وهذا شأن أهل الأوجه والطرق والمذاهب، وهو حال أكثر علماء الطوائف الآن. فمن علم يقيناً هذا فقد قلد إمامه دونه؟؛ لأن معوله على صحة إضافة ما يقول إلى إمامه، لعدم استقلاله بتصحيح نسبته إلى الشارع بلا واسطة إمامه، والظاهر معرفته بما يتعلق بذلك من حديث ولغة ونحو - إلى أن قال - والحاصل أن المجتهد في مذهب إمامه هو الذي يتمكن من التفريع على أقواله، كما يتمكن المجتهد المطلق من التفريع على ما انعقد عليه الإجماع ودل عليه الكتاب والسنة والاستنباط.

الحالة الثالثة:-

أن لا يبلغ به رتبة أئمة المذاهب أصحاب الوجوه والطرق، غير أنه فقيه النفس، حافظ لمذهب إمامه، عارف بأدلته ، قائم بتقريره ونصرته، يصور

ويحرر، ويمهد ويأوى، ويزيف ويرجح، لكنه قصر عن درجة أولئك، إما لكونه لم يبلغ في حفظ المذهب مبلغهم، وإما لكونه غير متبحر في أصول الفقه ونحوه ، قال : وهذه صفة كثير من المتأخرين الذين رتبوا المذاهب وحرروها ، وصنفوا فيها تصانيف بها يشتغل الناس اليوم غالباً ، ولم يلحقوا من يخرِّج الوجوه ويمهِّد الطرق في المذاهب.

الحالة الرابعة :-

أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه، فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحيكه من مسطورات مذهبه ، من منصوصات إمامه ، أو تفريعات أصحابه المجتهدين في مذهبه وتخريجاتهم، وما لا يجده منقولاً في مذهبه فإن وجد في المنقول ما هذا معناه بحيث يدرك - من غير فضل فكر وتأمل - أنه لا فارق بينهما ، كما في الأَمَةِ بالنسبة إلى العبد المنصوص عليه في إعتاق الشريك جاز له إلحاقه به والفتوى به ، وكذلك ما يعلم اندراجه تحت ضابط ومنقول محرر في المذهب، وما لم يكن كذلك فعليه الإمساك عن الفتيا فيه - إلى أن قال - ثم إن هذا الفقيه لا يكون إلا فقيه النفس؛ لأن تصوير المسائل على وجهها ، ونقل أحكامها بعده لا يقوم به إلا فقيه النفس، ويكفي استحضاره أكثر المذهب ، وقدرته على مطالعة بقيته قريباً.

القسم الثالث :-

المجتهد في نوع من العلم : ممن عرف القياس وشروطه ، فله أن يفتي في مسائل منه قياسية لا تتعلق بالحديث، ومن عرف الفرائض فله أن يفتي فيها ، وإن جهل أحاديث النكاح وغيره ، وعليه الأصحاب . وقيل يجوز ذلك في الفرائض دون غيرها ، وقيل بالمنع فيهما ، وهو بعيد.

القسم الرابع :-

المجتهد في مسائل أو مسألة ، وليس له الفتوى في غيرها. وأما فيها فالأظهر جوازه، ويحتمل المنع؛ لأنه مظنة القصور والتقصير، قاله في آداب

المفتي والمستفتي.

قلت: المذهب: الأول، قال ابن مفلح في أصوله : يتجزأ الاجتهاد عند أصحابنا وغيرهم انتهى.

وتجزؤ الاجتهاد الذي أشار إليه هو : أن يكون العالم قد تحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها [١]. فإذا حصل له ذلك، فهل يجتهد فيها ، أو لابد أن يكون مجتهداً مطلقاً ، عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل؟

فذهب جماعة إلى أنه يتجزأ وعزاه الصفي الهندي إلى الأكثرين، وحكاه صاحب النكت عن أبي علي الجبائي وأبي عبيد الله البصري، قال ابن دقيق العيد ، وهو المختار ؛ لأنها قد تمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى تحصل المعرفة بمأخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالمآخذ أمكن الاجتهاد.

قال الغزالي والرافعي : يجوز أن يكون العالم منتصباً للاجتهاد في باب دون باب.

وذهب آخرون إلى المنع؛ لأن المسألة في نوع من الفقه ربما كان أصلها في نوع آخر منه.

احتج الأولون : بأنه لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع المسائل ، واللازم منتف ، فكثير من المجتهدين قد سئل فلم يجب، وكثير منهم سئل عن مسائل فأجاب في البعض ، وهم مجتهدون بلا خلاف. ومن ذلك ما روي أن مالكاً سئل عن أربعين مسألة فأجاب في أربع منها، وقال في الباقي لا أدري[٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية[٣]: والاجتهاد ليس هو أمراً واحداً لا يقبل التجزؤ والانقسام، بل قد يكون الرجل مجتهداً في فن أو باب أو مسألة دون

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ص٢٥٤ – ٢٥٥

(٢) المرجع السابق.

(٣) مجموع الفتاوى (٢١٢/٢٠ – ٢١٣)

فن وباب ومسألة، وكل أحد فاجتهاده بحسب وسعه، فمن نظر في مسألة تنازع العلماء فيها، ورأى مع أحد القولين نصوصاً لم يعلم لها معارضاً بعد نظر مثله ، فهو بين أمرين: إما أن يتبع قول القائل الآخر؛ لمجرد كونه الإمام الذي اشتغل على مذهبه ، ومثل هذا ليس بحجة شرعية، بل مجرد عادة تعارضها عادة غيره ، واشتغالٌ على مذهب إمام آخر. وإما أن يتبع القول الذي ترجح في نظره بالنصوص الدالة عليه، وحينئذ فتكون موافقته لإمام يقاوم ذلك الإمام، وتبقى النصوص سالمة في حقه عن المعارض بالعمل ، فهذا هو الذي يصح. وإنما تنزلنا هذا التنزل؛ لأنه قد يقال: إن نظر هذا قاصر وليس اجتهاده قائماً في هذه المسألة ، لضعف آلة الاجتهاد في حقه، أما إذا قدر على الاجتهاد التام ، الذي يعتقد معه أن القول الآخر ليس معه ما يدفع به النص ، فهذا يجب عليه اتباع النصوص ، وإن لم يفعل كان متبعاً للظن وما تهوى الأنفس ، وكان من أكبر العصاة لله ولرسوله ، بخلاف من يقول : قد يكون للقول الآخر حجة راجحة على هذا النص وأنا لا أعلمها ، فهذا يقال له : قال الله تعالى: ﴿ **فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ** ﴾ [**التغابن**: ١٦]، وقال النبي ﷺ : (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)، والذي تستطيعه من العلم والفقه في هذه المسألة قد دلك على أن هذا القول هو الراجح ، فعليك أن تتبع ذلك. ثم إن تبين لك فيما بعد أن للنص معارضاً راجحاً كان حكمك في ذلك حكم المجتهد المستقل إذا تغير اجتهاده ، وانتقال الإنسان من قول إلى قول لأجل ما تبين له من الحق هو محمود فيه ، بخلاف إصراره على قول لا حجة معه عليه ، وترك القول الذي وضحت حجته أو الانتقال عن قول إلى قول؛ لمجرد عادة واتباع هوى فهذا مذموم انتهى .

وقال الإمام الموفق في روضة الناظر(١) : فليس من شرط الاجتهاد في مسألة بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل ، بل متى علم أدلة المسألة الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهد فيها وإن جهل حكم غيرها ، فمن

(١) روضة الناظر ص١٩١

ينظر في مسألة المشركة يكفيه أن يكون فقيه النفس ، عارفاً بالفرائض أصولها ومعانيها وإن جهل الأخبار الواردة، وتحريم المسكرات ، والنكاح بلا ولي؛ إذ لا استمداد لنظر هذه المسألة منها فلا تضر الغفلة عنها، ولا يضيره أيضا قصوره عن علم النحو الذي يعرف به قوله: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وقس عليه كل مسألة.

ألا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم والأئمة من بعدهم قد كانوا يتوقفون في مسائل، وسئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين: لا أدري، ولم يكن توقفه في تلك المسائل مخرجاً له عن درجة الاجتهاد.

والله أعلم ، انتهى.

ومن هذه النقولات عن هؤلاء الأئمة يتضح أن القول بتجزؤ الاجتهاد هو القول الصحيح الذي يؤيده الدليل والواقع، وبالله التوفيق.

أبيض

الخاتمة:

نتيجة لما سبق بحثه في هذه العجالة في موضوع الاجتهاد ، نأتي على القول في المسألة المطروحة للبحث ، وهى فتح باب الاجتهاد في هذا الزمان، فنقول: إن الاجتهاد مطلوب من علماء المسلمين في كل وقت؛ لشدة حاجة المسلمين إليه ، بسبب تجدد المشكلات التي تحتاج إلى بحث ، لمعرفة حكمها في الإسلام؛ لأن شريعة الإسلام صالحة وشاملة لكل زمان ومكان إلى قيام الساعة ، وفى كتب الفقه الإسلامي المستنبط من الكتاب والسنة أكبر عون لحل تلك المشكلات ، وإلحاقها بنظائرها ، مما تحويه تلك الكتب ، ولكن الشأن فيمن يتولى تلك المهمة ويقوم بهذا الواجب، وإن المجتهد المطلق لا نكاد نطمح بوجوده، قد اشتكى فقده الفقهاء من زمن طويل ، كما مر في كلام صاحب الإنصاف؛ حيث نقل عن ابن حمدان في (آداب المفتي والمستفتي) أنه قال: (ومن زمن طويل عدم المجتهد المطلق) . هذا في زمان ابن حمدان ، وفى زماننا هذا فقده أشد؛ حيث أخبر النبي ﷺ بانتزاع العلم بموت العلماء في آخر الزمان ، ولا حول ولا قوة إلا بالله؛ فلم يبق إلا الأنواع الأخرى من الاجتهاد ، وهي الاجتهاد المذهبي[١] والاجتهاد الجزئي[٢] وغيرها من طرق التنظير الفقهي .

فهذان النوعان يمكن الاستفادة منهما في سد حاجة المسلمين ، واستعمالهما فيما يَجِدُّ من المشاكل في المعاملات ، ونُظُم الاستثمارات الحديثة ، وما يجد في حياة الناس مما تجلبه التكنولوجيا الحديثة ، من مستجدات يحتاج الحكم عليها بالحل أو الحرمة إلى بحث واجتهاد ، لا سيما في المجامع العلمية ، والاجتهادات الجماعية في المجامع الفقهية ، والمؤتمرات والندوات العلمية التي تعقد بين حين وآخر ، ويلتقي فيها الكثير من علماء المسلمين بمختلف تخصصاتهم وخبراتهم . وحبذا لو شكل مركز علمي على مستوى العالم الإسلامي ، توفر له كل الإمكانيات ، ليتولى جمع

---

(١) وهو اختيار القول الراجح من أقوال الفقهاء مما يكون فيه الحل للمشكلة العارضة والمتجددة.
(٢) هو أن يكون مستوفياً لمقومات الاجتهاد في بعض المسائل دون البعض الآخر كما سبق بيانه.

ما يصدر عن تلك المجامع والمؤتمرات والندوات العلمية ، من توصيات وبحوث علمية ثم يقوم بترتيبها وتبويبها وفهرستها على غرار كتب الفقه المعروفة ، أو تلحق بها لتكون مكملة لها ، حتى يتسنى لكل مسلم الاستفادة من هذا النتاج العلمي، ويتابع هذا المركز العلمي انعقاد تلك المجامع والمؤتمرات والندوات العلمية بصفة مستمرة أينما انعقدت؛ للحصول على نتاجها العلمي؛ ليضمه إلى نظيره ويضعه في مكانه من تلك المجموعة، فطالما سمعنا عن انعقاد مؤتمرات ومجامع فقهية ، لكن لا نرى لها بعد ذلك أثرا علمياً يصل إلى أيدي الباحثين والدارسين ، وحبذا لو تزود كليات الشريعة والدراسات العليا الإسلامية بهذه الحصيلة العلمية ليستفاد منها في مجال الدراسة المنهجية .

إنني لا أرى مجالاً لفتح باب الاجتهاد بغير ما ذكرت ، فما كان فيه من صواب فهو بفضل الله وتوفيقه، وما كان فيه من خطأ فهو نتيجة قصوري وتقصيري.

هذا وأسال الله أن ينصر دينه ، وأن يصلح علماء المسلمين وولاة أمورهم وعامتهم، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد ، وآله وصحبه أجمعين.

فتح باب الاجتهاد

محمد النيفر الشاذلي
عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، وبعد:

فهذا بحث في موضوع باب الاجتهاد وما يذكر من القول بإغلاق باب الاجتهاد أو عدم إغلاقه في فترة مضت.

وفي سبيل تحقيق هذا الموضوع نبدأ بذكر مقدمة في التعريف بالاجتهاد وشروطه عند الأصوليين، ثم نتبع ذلك بتحقيق مسألة فتح باب الاجتهاد وما يذكر من القول بإغلاقه ، والله المستعان.

الاجتهاد :-

يتعين أن نحرر معنى الاجتهاد حتى ندخل البيوت من أبوابها، فإذا عرفنا معناه، ودققنا النظر تفتحت أمامنا المشاكل في هذه القضية، واستخلصنا الحق، وعرفنا أين نضع خطانا حتى لا تلتوي علينا السبل، ونظل في تيه لا خلاص منه.

يتحرر مما ذكره الأصوليون - وهم أدرى الناس بالاجتهاد ، لأنه الغاية من علم الأصول - أن الاجتهاد إذا رجعنا إلى معناه اللغوي أو معناه الاصطلاحي نراه يتركز على بذل الجهد.

ففي اللغة هو مأخوذ من الجهد وهو المشقة، وهو كما قال الآمدي: عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور ، مستلزم للكلفة والمشقة.

فالمعنى المستقى منه لغة أنه ليس بالأمر الهين حتى يتسور عليه المتسورون؛ إذ هو يتطلب بذلك الوسع والجهد فهو شاق عسير، فلا مندوحة فيه عن الكلفة والمشقة فلا يتأتى إلا بهما.

ولا يفترق المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي فيما تركز عليه المعنيان، ويشير إلى التقاء المعنيين ما ذكره الآمدي في الإحكام.

وأما في الاصطلاح عند الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية ، على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد.

يجد المتتبع لهذا التعريف الجامع المحكم ، أن الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين لا يخرج عن المعنى اللغوي ، من كونه استفراغاً للوسع.

ونقف عند قوله في اللغة (استفراغ الوسع) وفي الاصطلاح (استفراغ الوسع) كذلك، فلا يكون الاجتهاد اجتهاداً إلا بذلك الوسع، وهو أن يستجمع المجتهد قواه كلها في الناحية التي يريد الاجتهاد فيها.

وإنما يختص المعنى الاصطلاحي بأنه ليس استفراغاً للوسع في كل شيء، وإنما هو مخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية.

وتحريراً وتأكيداً لما يتطلبه من بذل الوسع في استخراج الأحكام الشرعية ، اشتمل التعريف على ما يدل أن (استفراغ الوسع) يبلغ فيه المجتهد أقصى ما يستطيع؛ لذا جاء فيه (على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد).

فلا يُقدِم على إصدار حكم اجتهادي وإن كان لا يبقى من وسعه شيء يتمكن به من مواصلة الاجتهاد ، وإنما حتى يحس للعجز عن المزيد؛ لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها.

ولا يصل المجتهد إلى ذلك الوسع إلا إذا كان تام المعرفة ، مستجمعاً للشروط المشترطة فيه، أما إذا خلا منها فهو مقصر ، والتقصير إما من جهة عدم توفر الشروط في المجتهد ، أو من عدم بذل الوسع مع أنه متأهل للنظر ، فكلتا الصورتين مدعاة للتقصير.

واجتهاد المقصر لا يعتبر اجتهاداً؛ لأنه خلا من معناه الحقيقي الذي بدونه يكون خلواً من الروح.

اختير لاستنباط الأحكام لفظ (الاجتهاد) دون لفظ (استخراج الأحكام) مثلاً ، لأن الاستنباط تشريع ومهمة ذات تكليف ومشقة ، وكيف لا يكون كذلك والمجتهد منتصب انتصاب الشارع للتكليف البشرى، وأية مهمة أعظم من انتصاب العالم ليقوم بمهمة لا يقوم بها إلا من احتاط غاية الاحتياط للمسؤولية.

تَحرُّج المجتهدين الثقاة :-

أدرك المجتهدون الذين أخذ الناس باجتهادهم ثقل المهمة الملقاة على عاتقهم ، خوفا من التقصير، ولو تصفحنا سجل حياة كل فقيه لرأينا كل واحد منهم يقدر غاية التقدير المسؤولية العظمى ، فالمجتهدون لا يستخرجون حكماً إلا بعد أن يأخذوا الحيطة؛ كي لا يخرجوا عن مهمتهم قيد أنملة.

ويحدثنا الشاطبي عن شدة تَحرُّج مالك فى الإقدام على الفتوى الاجتهادية ، فنقل عنه أن مالك بن أنس قال : (ربما وردت عليَّ المسألة تمنعني من الطعام والشراب والنوم ، فقيل له : يا أبا عبد الله ما كلامك عند الناس إلا نقر في حجر ، ما تقول شيئاً إلا تلقوه منك . قال : فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا) [١] ، وكان إذا سئل عن مسألة قال للسائل : انصرف حتى أنظر فيها ، فينصرف ، ويردد فيها ، فقيل له في ذلك ، فبكى وقال إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأي يوم.

قال بعضهم : فكأنما مالك والله إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار.

التروي :-

أحس بثقل الاجتهاد الأئمة المقتدى بهم ، فمالك بن أنس - وهو هو في علمه الواسع، وبعد نظره وانفتاح ذهنه، وثقوب فكره ، وتمكنه من حديث أهل الحجاز - فقد روي عنه رحمه الله تعالى ورضي عنه أنه قال: (إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة ، فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن)[٢].

(١) الموافقات (ج ٤ ص٢٨٦)
(٢) المصدر نفسه

وتلقَّى مالك بن أنس التحري في الفتوى الاجتهادية عمن سلفه من علماء دار الهجرة، فقد قال : (ما شيء أشد عليَّ من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام؛ لأن هذا القطع في حكم الله تعالى).

ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا - يعني المدينة - وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كأن الموت أشرف عليه.

ولا تخرج بقية تعاريف الاجتهاد عما نقلناه عن الآمدي من عظم مسؤولية الاجتهاد، فالموقف في تعظيم الإقدام على استخراج المسائل متحد عند الأصوليين ، ولا يمكن أن يكون الموقف غير هذا، وما نقلناه عن مالك هو تعريف فعلي للاجتهاد، وكيف يكون ، فما قاله الأصوليون لفظاً أداه مالك في تحريه الشديد فعلاً ، وكذلك في نقده للمتسرعين في الفتوى الاجتهادية، ولم يصنع ما صنع عن قصور أو فتور، وإنما منه ذلك توصلاً إلى الحق في المسائل.

منزلة المجتهد :-

يقف المجتهد موقف المشرع ، وحرر هذا الموقف الشاطبي فى الموافقات، حيث قال "المفتي قائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم".

والدليل على ذلك أمور :

أحدها : النقل الشرعي في الحديث ، قوله صلى الله عليه وسلم : (إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ، وإنما ورثوا العلم)[١] وفى الصحيح (بينا أنا نائم أتيت بقدح من لبن فشربت حتى أني لأرى الري يخرج من أظفاري ، ثم أعطيت فضلي عمر بن الخطاب ، قالوا فما أوَّلته يا رسول الله ؟ قال : العلم)[٢].

وهو فى معنى الميراث.

---

(١) رواه البخاري ومسلم.
(٢) رواه البخاري.

وقال تعالى في العلماء: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٢].

والثاني: أنه نائب عن الرسول ﷺ في التبليغ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام (ألا ليبلغ منكم الشاهد الغائب)[١]. وقال (بلغوا عني ولو آية)[٢] وقال (تَسْمَعُون ويُسْمَع منكم، ويُسمَع ممن يَسمَع منكم)[٣].

وإذا كان الأمر كذلك فهو معنى لكون المفتي قائماً مقام النبي ﷺ.

الثالث: أن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه عن الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول.

فالأول يكون فيه مبلغاً.

والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع، واجب اتباعه، والعمل على وفق ما قاله.

وهذه هي الخلافة على التحقيق، بل القسم الذي هو فيه مبلغ لابد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن وجهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام، وكلا الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضاً في هذا المعنى.

وقد جاء في الحديث أن من قرأ القرآن فقد أدرجت النبوة بين جنبيه[٤].

وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله تعالى كالنبي صلى الله عليه وسلم، ومقيم للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي ﷺ، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي، ولذلك سموا ـ أي الفقهاء ـ أولي الأمر،

(١) رواه البخاري وأحمد والترمذي
(٢) رواه أحمد وأبو داود الحاكم، وهو حديث صحيح.
(٣) رواه أبو داود كتاب العلم باب فضل نشر العلم.
(٤) نقل الشيخ دراز في تعليقه على الموافقات أنه جاء في مصنف ابن أبي شيبة موقوفا على عبدالله بن عمر، ورواه الطبراني في الكبير عنه أيضا، ورواه البيهقي وابن عساكر عن أبي أمامة مرفوعا (ج ٤ ص٢٤٥).

وقرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله، في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾ [النساء: ٥٩] (يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم) والأدلة على هذا المعنى كثيرة(١).

نستفيد مما أشار إليه الشاطبي في هذه الفقرات أن المفتين لما انتصبوا إما لتبليغ ما ثبت من الأدلة الشرعية، وإما لاستنباط الأحكام منها ، في كلتا الحالتين المفتي مخبر عن الله كالنبي، فهي وراثة نبوية ، وتتطلب الوراثة النبوية التحري التام فيما يصدر عنه من فتاوى اجتهادية، والتمعن التام حتى لا يختلط الحابل بالنابل، ولو أن المجتهد إذا أخطأ كان له أجر، لكن جعل له الأجر إذا بذل الوسع كما أفاده تعريف الاجتهاد، أما مع التهاون فلا يحصل له الأجر، وإنما عليه وزر.

ونخشى أن المخطئ الباذل للوسع قد يترتب على الخطأ الحاصل منه مفسدة؛ لأنه لم يصادف حكم الله تعالى الذي فيه المصلحة؛ إذ تخطي الحكم للمصلحة مفض إلى المفسدة، ونتائج هذا التخطي نتائج عقيمة وتفسد ولا تصلح، وهذا وإن لم يكن محققاً فقد يتحقق.

وهل يحصل ما يتطلبه مقام المفتي من الوراثة النبوية في العصر الحاضر؟ وهل يقف الاجتهاد في الحدود التي حافظ عليها السلف كما رأيناه من الإمام مالك من خوفه أشد الخوف حين يسأل، ووجله من الموقف يوم القيامة ، فإنه موقف يحق أن يخشاه من لم يحافظ على الوراثة النبوية؟

وأخشى ما نخشاه في الحاضر أن لا تراعى هذه المنزلة الوراثية ، ويبتعد المفتون فلا يبذلون الوسع، ولا يراعون حدود الشريعة ، فيتجاوزونها إما رغبة وإما رهبة ، بالرغبة تدعو إلى الالتواء ، والرهبة تؤدي إلى ارتكاب ما حرم الله تعالى.

---

(١) الموافقات (ج ٤ ص٢٤٤).

أوصاف المجتهد :-

احتاط علماء الإسلام في الحفاظ على هذا الدين القويم ، خشية أن يصيبه ما أصاب الأديان السماوية السابقة على الإسلام ، فإنها أصابها التحريف ، وتلاعب بها الأحبار والرهبان، ولم يصب الإسلام ما أصاب تلك الأديان؛ لأن الله تعالى تولى حفظه ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ [**الحجر** : ٩] ومن وسائل حفظه ما أحاطه به علماء الإسلام من إحاطات جمة منها: السند فانتفى ما أراده المبطلون وما دسوا من أحاديث موضوعة.

ولم يقع الاكتفاء بصحة السند؛ إذ أضافوا إلى ذلك حفظ الاستنباط ، فلا تكفي صحة السند وحدها، لذا رأوا أن يضيفوا إلى ذلك شروطاً في المجتهد، فحصل بإضافة هذه الشروط صحة الشريعة من جهة النقل، ومن جهة الاستخراج منها، فانسد المنفذان اللذان ربما يريد النفوذ منهما المبطلون.

فكما وقف علماء الحديث في وجه الرواة الكذابين سداً ، كذلك وقفوا في وجه من تسول له نفسه أن يسير بالدين حسب هواه، ويقول بما توحيه إليه ، فيخرج به كما خرج الأحبار بالتوراة، والرهبان بالإنجيل ، فغيروا أحكام الله جل جلاله.

ونستطيع أن نقسم شروط المجتهد إلى قسمين أساسيين ، وإن لم نقف على هذا التقسيم فهو ضروري في المجتهد ، وسيتضح ذلك عند الكلام على كل شرط.

القسم الأول : في شروط الأهلية والكفاءة :-

أما الأهلية فشرطان:

١/ البلوغ ، قال حلولو القيرواني في الضياء اللامع، في شرح جمع الجوامع : واشتراطهم له، إما لأنه مظنة لحصول أمر لمرتبة العقل الذي هو شرط في التكليف.

٢/ العقل وهو ملكة تدرك بها العلوم وهو غير العلوم كما حرره المحاسبي صاحب الرعاية.

فهذان الشرطان هما شرطا التكليف ، ولو أن الأصوليين لم يذكروهما للزم اشتراطهما؛ لأن المجتهد لابد أن يكون مكلفاً؛ لأنه ملزمٌ للمكلفين.

وأما الكفاءة فلها شروط وهي :-

١/ أن يكون فقيه النفس أي سديد الفهم بالطبع، والمراد من ذلك أن يكون الفقه له سجية، فالمجتهد لا يكتفى فيه بالعقل الذي هو شرط في التكليف ، بل يلزم أن يكون ممن لهم قوة الفهم ، حتى يستطيع الاستنباط.

٢/ أن يكون عارفاً بالدليل النقلي ، ولا يكفي الدليل العقلي وحده؛ فلا تستعمل أدلة العقول في الإثبات إلا مركبة على الأدلة السمعية، فلا تستعمل مستقلة.

٣/ معرفة المجتهد للعربية؛ لأن الأدلة السمعية بالعربية ، فالأصلان اللذان تتبع منهما الأحكام ،كتاب الله الحكيم، وهو بالعربية، وسنة الرسول عليه أفضل الصلاة والتسليم بالعربية، واشترطت معرفة المجتهد للعربية؛ ليتمكن من تفسير ما ورد في الكتاب والسنة، فلابد له من ملكة قوية في العلوم العربية ، ليفهم الآيات والأحاديث فهماً صحيحاً.

قال الشوكاني في إرشاد الفحول : ومن جعل المقدار المحتاج إليه من فنون العربية مختصراتها فقد أبعد، بل الاستكثار من الممارسة لها ، والتوسع في الاطلاع على مطولاتها مما يزيد المجتهد قوة في البحث ، وبصراً في الاستخراج ، وبصيرة في حصول مطلوبه.

٤/ العلم بنصوص الكتاب والسنة، فإن لم يعلم بهما أو بأحدهما لم يكن مجتهداً، ولا يشترط العلم بجميع الكتاب أو السنة، وإنما ما له تعلق بالأحكام، وقدر الغزالي الآيات التي تشترط معرفتها للمجتهدين بالخمسمائة ، وكذلك تلميذه ابن العربي، وهذه هي الآيات الظاهرة في الأحكام ، وأما عند التتبع فتزيد الآيات ، وتستخرج منها من الأحكام أضعاف

ذلك فإن القصص تضمن أحكاماً ، فليس الاستخراج مقصوراً على ما قدره الغزالي وابن العربي ، وما ذهب إليه الغزالي وابن العربي تبعا فيه مقاتل بن سليمان.

وتفاوت المقدار المطلوب من السنة عند الأصوليين ، فمنهم من ذهب إلى ثلاثة آلاف ، ولم يكتف أحمد بن حنبل في حق المجتهد إلا بخمسمائة ألف، وشتان بين الشرطين، ووضح أصحاب الإمام أحمد بأنه قال ذلك على جهة الاحتياط والتغليظ في الفتيا، ثم إن ما نقل عنه أن المجتهد لا يكون مجتهداً إلا إذا كان عنده معرفة بخمسمائة ألف إنما هو في حق أكمل الفقهاء؛ إذ المقدار الكافي - كما نقل عنه أيضاً - ألف ومائتان، والكتب المصنفة في الحديث عند الاجتهاد.

قال الغزالي يكفيه منها سنن أبي داود ، ومعرفة السنن للبيهقي ، أو أصل من الأصول المعتنية بجمع أحاديث الأحكام ، فيراجع المجتهد ما تدعو إليه الحاجة.

ورد الإمام النووي الاستغناء بسنن أبي داود؛ لأنها فاتها الصحيح من أحاديث الأحكام ، ففي البخاري ومسلم أحاديث أحكام كثيرة ، لا وجود لها في سنن أبي داود.

ورد ابن دقيق العيد ما ذكره الغزالي من الاكتفاء بسنن أبي داود بوجهين، الأول: أنها لا تحتوى السنن المحتاج إليها، الثاني أن في بعضها ما لا يحتج به في الأحكام.

وحرر هذا الشرط الشوكاني في إرشاد الفحول بأن كلام الأصوليين بين الإفراط والتفريط ، والتحقيق: أن زاده من الحديث أن يعلم ما تشتمل عليه كتب الصحاح الستة، وما يلحق بها ، مشرفاً على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التي التزم مصنفوها الصحة، ولا يشترط حفظها وإنما يشترط التمكن من استخراجها.

ويشترط فيه أيضاً أن يكون له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف بحيث يعرف حال الرجال في الإسناد، وكذلك لا يشترط أن يكون مستحضراً لذلك ، وإنما يشترط تمكنه من ذلك فى كتب الجرح والتعديل ،

مع معرفة ما يوجب الجرح وما لا يوجبه[١].

٥/ العلم بأصول الفقه؛ لأنه عماد الاجتهاد ، فالتقصير فيه يدعو إلى الخلط في المسائل، فيتعين عليه أن يتمكن منه مسألة مسألة، حتى يستطيع رد الفروع إلى الأصول.

وقال الفخر الرازي في المحصول : إن علم أصول الفقه أهم العلوم للمجتهد.

٦/ العلم بالناسخ والمنسوخ؛ لئلا يقع الحكم بالمنسوخ من الكتاب والسنة، وذلك في آيات وأحاديث محصورة.

٧/ أن يكون عالماً بمواقع الإجماع؛ لئلا يخرقه ، وحرر الغزالي هذا الشرط بأنه ليس يلزمه أن يحفظ مواقع الإجماع كلها، وإنما المطلوب منه أن يعلم فيما يفتي فيه أنه ليس بمخالف للإجماع.

٨/ العلم بأسباب النزول؛ لأن العلم بها يرشد إلى فهم المراد، وحرر أبو إسحاق الشاطبي ضرورة العلم بأسباب النزول ، فذكر أنه يلزم لوجهين:

أحدهما: أن علم المعاني والبيان إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال.

الثاني: أن الجهل بمعرفة أسباب النزول مُوقعٌ في الشبهة والإشكال مما يتعذر الخروج منه ، وقد شاركت السنة القرآن في كثير من هذا المعنى، لأن كثيراً من الأحاديث وقعت على أسباب لا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك.

٩- اعتبار مقاصد الشريعة، وهذا شرط هام جداً؛ لأن الشرع الحكيم لم يضع الشريعة اعتباطاً، وإنما وضعها مبنية على اعتبار مصالح العباد.

والمصالح على ثلاث مراتب: الضروريات مما لايمكن التخلي عنه.

والحاجيات وهي ما دون الضروريات ، وقد تنزل الحاجيات منزلة الضروريات، انظر الأشباه والنظائر للسيوطي.

والتحسينات.

ويتبع هذه الكليات ما هو مكمل لهذه المراتب .

١/ إرشاد الفحول.

وقد أفاد الشاطبي في الموافقات على اعتبار المقاصد في استخراج الأحكام، وأن من الواجب اعتبار الجزئيات بالكليات والنظر إليهما معاً عند الاجتهاد، ولا يغني عن هذا شرط غيره من الشروط المتقدمة لانفكاكه عنها انفكاكاً واضحاً ، وهناك شروط مختلف فيها ، منها:

علم أصول الدين ، وقد صرح بذلك ابن السبكي فى جمع الجوامع.

وقال الأبياري: الصحيح عندنا اشتراطه لكن لابطريقة المتكلمين.

وعلم تفاريع الفقه ، وقيل لا يشترط؛ لأن الفقه نتيجة الاجتهاد.

ويذهب الإمام الغزالي إلى خلاف هذا الرأي قائلاً: إنما يحصل الاجتهاد فى زماننا بممارسة الفقه، فهو طريق لتحصيل الدرجة في هذا الزمان لا أنه شرط في المجتهد.

وظَاهَرَ ابنُ عاصم في مرتقى الأصول اشتراطَ العلمِ بالفروع.

وللفروع وهي لب المطلب

فليعتمد لأهلها ما فصلوا　　　وفرعوا في كتبهم وأصّلوا

وقال صاحب نيل السول :

قلت: ظاهر النظم أن حفظ الفروع ، واعتماد تفصيل أهلها لها ، وتفريعهم وتأصيلهم ، واقتفاء آرائهم ، واختيار بعضها على بعض من أوصاف المجتهد المطلق، وشروطه، وليس كذلك ، إنما هو من أوصاف مجتهد المذهب والفتوى وشروطه.

والتحقيق: ما قاله الغزالي إن معرفة الفروع متأكد في الأزمنة المتأخرة؛ لئلا يقع التضارب في الأحكام.

القسم الثاني: فيمن يقتدى به:-

وهو أن يتصف بأوصاف تشهد له بصحة ما يقول ، وقد عقد لهذا الشرط أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهاد، فيما يتعلق بأعمال قبول المجتهد المقتدى به، أخذ

النموذج للإمام المجتهد من مالك بن أنس؛ حيث اجتمع له علاوة على العلم ، التحري والضبط فيما يجتهد فيه ، مع العدالة، فقد أفاض في هذه الناحية أيما إفاضة ، فلا يفتي إلا حين ينظر في المسألة ، ويلم بما يحف بها، ومن الطبيعي أن ينظر فيما تؤول إليه؛ لأنه بنى مذهبه على سد الذرائع ، وعندما يعلم أن المسألة أخذت حظها يفتي فيها.

وبيَّنا في الكلام على حد الاجتهاد أنه يلزم فيه بذل الوسع وهو ما أخذه أبو إسحاق الشاطبي من سيرة الإمام، **ومما أتى به مما يدل على بذل وسعه:**

وسئل مالك عن مسألة ، فقال : لا أدري ، فقال له السائل إنها مسألة خفيفة وإنما أردت أن أُعلم بها الأمير ، وكان السائل ذا قدر فغضب مالك ، وقال: مسألة خفيفة سهلة؟ ليس في العلم شيء خفيف ، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿ **إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً** ﴿٥﴾ ﴾ [**المزمل**: ٥]، فالعلم كله ثقيل، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة.

أرشدت قولته هذه إلى أن الاجتهاد كلفة ومشقة، فلا تكون المبادرة إلى الإفتاء إلا بعد بذل الوسع ، حتى يعلم من نفسه العجز ، فالتقصير في الإفتاء يُعاقَب عليه المفتي ، وإلى عقابه أشار ابن عاصم في مرتقى الوصول:

وباتفاق مخطئ لن يأثما   إن يجتهد وإن يقصر أثما

إن المجتهد المخطئ إذا بذل الجهد ، ولكنه لم يبلغ القصد من الحكم ليس عليه إثم؛ لأنه بذل جهده، ولم يقصر ، أما إذا قصر وأخطأ فإنه آثم؛ لأنه لا يعتبر اجتهاده اجتهاداً مع التقصير.

وحكى ابن عاصم الاتفاق على أن المخطئ إن بذل الوسع في النظر لا إثم عليه ، غير معتبر لخلاف المريسي بأنه يأثم.

خلو العصر عن الاجتهاد :-

أحب - قبل ذكر المذاهب في هذه المسألة - أن أفرق بين ذكر الآراء مجردة عن الواقع، وبين ذكرها مع النظر إلى الواقع. وكذلك هل هناك نتائج لهؤلاء المجتهدين معروفة ذات أثر وفعالية في الحياة ، إذا نظرنا إلى العصور

المتأخرة يبدو أن الواقع لم يبد فيه مجتهد يحق أن يسمى مجتهداً ، إلا إذا ذهبنا إلى أن في بعض أطراف المعمورة مجتهدين غير معروفين.

ثم نتعرض إلى أن الاجتهاد مقصود منه أن يوجد ، سواء كانت له آثار أو لم تكن، أو أنه مقصود لرفع الضلالة عن الأمة ، فإن أفتى فلأنه مقصود لرفع الضلالة؛ لأن أفعال العقلاء تصان عن العبث ، لم نر أثراً يذكر في تلك العصور التي تقهقر فيها العالم الإسلامي ، وأصبح يرزح تحت ضغط الجهل، والفوضى في الحياة والاستبداد.

هذا إذا اعتبرنا الاجتهاد المطلق، مثل: الأئمة المشاهير الذين لا يقلدون غيرهم وهم أصحاب أصول خاصة بهم ، مثل أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي، وابن حنبل وأصحاب المذاهب الباقية وغيرهم، الليث بن سعد ، والأوزاعي، وسفيان الثوري.

أما إذا لم نلتزم هذا القسم من المجتهدين فإننا لا نحكم بجواز خلو العصر، فالمجتهدون المستقلون المنتسبون مثل: أبي يوسف، ومحمد بن الحسن، وزفر بن الهذيل، من الحنفية. وابن القاسم ، وابن وهب، وعلي ابن زيادة التونسي، وأسد بن الفرات، والقروي وهم كثرة في الأندلس، والمازري من رجال القرن السادس من المالكية. والمزني، والقفال ، والشيخ أبي علي، والقاضي حسين من الشافعية. والقاضي أبي يعلي، وابن قدامة، وابن تيمية، وابن القيم من الحنابلة.

الآراء في خلو العصر من المجتهدين :-

ألخص الكلمة في هذا الموضوع :

- أجاز خلو العصر من المجتهد الآمدي، وابن الحاجب، وابن السبكي وابن الهمام، وعليه الأكثر. وأشار الرافعي إلى أن ذلك محل اتفاق قائلاً: الخلق كالمتفقين على أنه لا مجتهد اليوم . والرافعي هو الإمام الفقيه من كبار الشافعية ، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد (ت ٦٢٣هـ) له الكتاب الشهير (فتح العزيز، فى شرح الوجيز) للغزالي، وسبقه إلى ذلك الغزالي في الوسيط، قال : قد خلا العصر من المجتهد المستقل.

- ومنع خلو العصر من المجتهد جماعة ، أشار إليهم ابن بدران في المدخل إلى الفقه الحنبلي : (ذهب إلى ذلك طوائف وهو مذهب الحنابلة ـ واختاره القاضي عبد الوهاب من المالكية ، وجمع من المالكية وغيرهم، وصرح به ابن بطال فى شرح البخاري ، واختاره ابن دقيق العيد فى شرح العنوان.

وتحرير القول في خلو الزمان عن المجتهد ـ أي المطلق ـ: أن الخلاف إما في الوقوع وإما في الجواز ، قال حلولو القيرواني في الضوء اللامع:

أما الجواز فذهب الأكثر إليه ، واختاره الآمدي ، وابن الحاجب ، وذهبت الحنابلة وغيرهم إلى المنع.

وقال الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد بامتناع خلو الزمان عن مجتهد، ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد، وهو الحد الذي تنقض به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان.

وقال صاحب كتاب (تلقيح الأفهام): عزَّ المجتهد في هذه الأعصار ، وليس ذلك لتعذر حصول آلة الاجتهاد ، بل لإعراض الناس واشتغالهم عن الطريق المفضية إلى ذلك.

- وأما الوقوع فقال ابن السبكي: المختار أنه لم يثبت ، أي لم يثبت خلو الزمان عن المجتهد.

الخلو عن مجتهد المذهب :-

يظهر من كلام ابن الحاجب ، وابن السبكي أن الخلاف في خلو الزمان عن المجتهد المطلق؛ وذلك لأن المجتهد إذا لم يقيد إنما يصدق على المجتهد المطلق، ووقع في كلام ولي الدين هنا : إلحاق مجتهد المذهب بالمجتهد المطلق، لكن الصحيح خلاف ما قال .

هل أُغلق باب الاجتهاد :-

لا يمكن غلق باب الاجتهاد، وإن ادعاه مدع لا يسلم له ، وإنما الأمر كما قال صاحب كتاب (تلقيح الأفهام) المتقدم: إنه عزّ ، وليس متعذر الحصول.

وقد فصَّل الماوردي في أول كتابه (الحاوي الكبير) كما ذكره السيوطي في كتابه (الرد على من أخلد إلى الأرض) ، فإنه ذكر :

التقليد مختلف باختلاف الناس بما فيهم من آلة الاجتهاد المؤدي إليه أو عدمه؛ لأن طلب العلم من فرض الكفاية ، ولو منع الناس جميعاً من التقليد، وكلفو الاجتهاد، لتعين فرض العلم؛ على الكافة ، وفى هذا اختلال نظام وفساد، فلو كان يجمعهم التقليد لبطل الاجتهاد ، وسقط فرض العلم، وفى هذا تعطيل الشريعة وذهاب العلم ، فلذلك وجب الاجتهاد على من تقع به الكفاية؛ ليكون الباقون تبعاً ومقلدين ، قال الله تعالى: ﴿ **فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ** ﴾ [**التوبة** : ١٢٢].

فلم يسقط الاجتهاد عن جميعهم، ولا أمر به كافتهم.

لقد أصاب المحز في هذا التقسيم؛ حيث جعل الاجتهاد فرض كفاية، مستدلاً على ذلك بالنقل والعقل.

أفادت الآية الكريمة من سورة التوبة أن التفقه في الدين أناطه الله تعالى بنفر من كل فرقة ، من أجل أن يتولوا نذارة قومهم ، وأما الأمة جمعاء فهي تبع لمن تفقه في الدين، كذلك يدعونا العقل أن يتوزع الناس لشؤون

الحياة؛ إذ لا تقوم الحياة إلا على التكاتف بين بني الإنسان ، وعلى توزعهم على أصناف متطلبات الحياة؛ إذ لو توجه الناس إلى وجهة واحدة لاختل نظام العالم، وقام الفساد مقام الصلاح.

ويظهر بهذا أن الدعوة إلى اجتهاد الناس كافة غير ممكنة ، إذ كيف يمكن لجميعهم أن يشتغلوا بتكاليف الحياة ، ثم هم يتدارسون القرآن دراسة متفقهة وكذلك الحديث النبوي، وهو بحر لا ساحل له.

فالتقليد سبيل من لا يستطيع الاجتهاد ، والاجتهاد سبيل من استطاع التفقه، وله ملكة راسخة في أدوات الاجتهاد؛ فكلام الماوردي - وهو من رجال القرن الخامس الهجري - يدل دلالة قاطعة أن الاجتهاد لم يغلق. **وساق السيوطي فى كتابه** المذكور أدلة تدل على أن الاجتهاد لم يغلق من كلام أئمة الشافعية ، ولم يخل كتابه من الأدلة على ذلك من كلام المالكية ، ومما ذكره في كلام ابن عبد السلام الهواري- وهو من رجال القرن الثامن الهجري في كتابه شرح مختصر ابن الحاجب قال في باب القضاء - : لا خلاف في اعتبار الاجتهاد في القاضي مع القدرة على وجوده ، هكذا قالوا - يعني أهل المذهب المالكي - والشافعية يقولون : لا تجوز ولاية المقلد ، وجوزها أبو حنيفة.

فإن كان مرادهم أن هذا الخلاف مع القدرة على ولاية المجتهد، فلا خفاء في مناقضة هذا الكلام للذي قبله ، وإن كان مرادهم مع تعذر المجتهد فلا شك في صحة ولايته ، فكيف يعد كلام أبي حنيفة خلافاً؟

ثم قال ـ أي: ابن عبد السلام ـ .

ولا تترك ولاية القضاء عند عدم الاجتهاد، وإنما الاجتهاد شرط الولاية مع القدرة، فإذا لم يوجد المجتهد ينبغي أن يختار أعلم المقلين، فمن له فقه نفيس، وقدرة على الترجيح بين أقاويل أهل مذهبه ، ويعلم منها ما هو أجرى على أصل إمامه مما ليس كذلك .

وأما إذا لم تكن له هذه المرتبة فيظهر من كلام الشيخ ـ أي: ابن الحاجب ـ اختلاف بينهم : هل يجوز توليتهم القضاء أم لا؟

ثـم قـال:

ولا ينبـغي أن يولى في زمـاننـا من المقلدين من ليس عنده قـدرة على التـرجـيح بين الأقوال؛ فـإن ذلـك غـيـر مـعـدوم، وإن كـان قليـلاً ، وأمـا رتبـة الاجتهاد في المغرب فمعدومة، وما أظن العدم بجهة المشرق ، فقد كان منهم من ينسب إلى ذلك بمن هو في حياة أشياخنا وأشياخ أشياخنا.

ومواد الاجتهاد في زماننا أيسر منها في زمان المتقدمين ، لو أراد الله بنا الهداية، لكن لابد من قبض العلم بقبض العلماء على ما أخبر به الصادق صلوات الله عليه.

قال: وأما قول ابن الحاجب : (وقيل: لا يجوز إلا بالاجتهاد) فهو قول في المسألة، ومعناه: أنه لا يجوز تولية المقلد البتة، ويرى هذا القائل أن رتبة الاجتهاد مقدور على تحصيلها، وهي شرط في الفتوى والقضاء ، وهي موجودة إلى الزمان الذي أخبر عنه صلى الله عليه وسلم بانقطاع العلم، ولم نصل إليه إلى الآن ، وإلا كانت الأمة مجتمعة على الخطأ ، وذلك باطل.

تناول محمد بن عبد السلام الهواري التونسي مسألة القضاء واشتراط الاجتهاد فيها من جهة الواقع التونسي، فذكر ما هو المطلوب فيها أساساً وهو اجتهاد القاضي، واشترط الفقهاء في ولاية القاضي أن يكون مجتهداً أخذاً من ولاية رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل، حيث ذكر في إجاباته لرسول الله ﷺ أخيراً قوله (أجتهد رأيي) حيث يفقد النص، وإقرار رسول الله ﷺ له.ثم إذا تعذر أن يوجد المجتهد المطلوب لولاية القضاء أفتى أن يكون القاضي أعلم المقلدين، ممن له فقه نفيس مع المقدرة على الترجيح بين أقاويل أهل المذهب، وتدرج في مراعاة الواقع فيما إذا لم يوجد أعلم المقلدين.

وإذا لم نسر على ما أفتى به ابن عبد السلام تعطل القضاء ومثله الفتوى، ولا معدل عما قرره خصوصاً في الظروف التي تمر بالأمم؛ فإن إيناع العلم غالباً يكون مع ازدهار الدولة، ولو نظر إلى الدولة الحفصية التي عاش سلطانها ابن عبد السلام، فإنها أقفرت بعدد من العلماء حين تدلت الدولة للسقوط، حتى إن علماء تونس -مثل ماقوش- بارحوها لما ضعفت الدولة حتى آل أمرها إلى استيلاء الأسبان عليها.

وبالرجوع إلى فتوى المازني حين استفتي في قضاة صقلية وغيرها لما استولى عليها النصارى، فإنه رأى أن ولاية القاضي من قبل غير السلطان المسلم وإن كانت جرحة ،إلا أنها عند الضرورة لا تجريح؛ لئلا تتعطل شؤون المسلمين، فلا بد من حاكم يتولى أمرهم، وقد ذكرت الفتوى المذكورة مع التعليق عليها فى كتاب التجنس.

واتفق الشيخ ابن عرفة مع ابن عبد السلام فذكر ما أفتى به ابن عبد السلام فى كتابه (المختصر الفقهي) وَنَقْلُه لِماَ كره ابن عبد السلام اعتمادٌ منه عليه.

ابن عبد السلام المجتهد :-

أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الهواري التونسي، قاضي الجماعة وعلامة تونس، بلغ رتبة الاجتهاد المذهبي، وكتابه (شرح المختصر الحاجبي الفرعي) يشهد له بالاجتهاد، توفي سنة ٧٤٩ هجرية).

البرزلي والاجتهاد :-

افتتح البرزلي كتابه المسمى (جامع مسائل الأحكام ، مما نزل بالمفتين الحكام) بمسألة هامة، وهي مسألة الاجتهاد ، فذكر أنه سئل ابن رشد عن جماعة تذاكروا فيما بينهم، وهم ممن ينسب للعلوم، ويتميز بالمحفوظ والمفهوم، فتذاكروا بينهم في الفتيا لمن تباح، وأطال في السؤال ، وطوَّل ابن رشد في الجواب، وفرَّع ابن رشد فى الجواب لطول السؤال ، وقسم الجماعة إلى ثلاث طوائف وتكلم عليها.

ثم قال البرزلي بعد كلام ابن رشد: ظاهر ما نزعت إليه الطائفة الأولى أن الاجتهاد قد انقطع؛ لتعذر آلات الاجتهاد في زمانهم، وهو ما سمعنا في المجالس من أن الاجتهاد قد انقطع من زمان المازري من المالكية، ومن زمن عز الدين من الشافعية.

وما ذكره ابن رشد في ثبوت الدم، وولد المقتول صغير أنه يستأتي به حتى يبلغ، فينظر لنفسه، ولا يلتفت إلى من بلغ من العصبة، فيه مخالفة؛ فقد خالف فيها مذهب مالك رضي الله عنه، واحتج لذلك.

وفي بعض مسائل شرح ابن رشد الكبير - لعله البيان والتحصيل- أن الاجتهاد لم يزل قائماً، وأن أهله لم ينقرضوا.

تأييد البرزلي لهذا الرأي:-

قال البرزلي: وهو ظاهر ماكان شيخنا الإمام البركة أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن عرفة يقول: إذا حصَّل الطالب التهذيب في الفقه، والجزولية في العربية، وحصَّل شيئاً من أصول الفقه، كالمعالم للفخر، حصلت له أداة الاجتهاد.

وينقل - أي ابن عرفة - ذلك عن بعض شيوخه، ويزيد هو: ويحصّل الأحكام الكبرى لعبدالحق في علم الحديث، ويعلق البرزلي على هذا - أي قول شيخه ابن عرفه - هذا هو المقلد في كلام ابن رشد، الذي يعرف وجوه الترجيح، وأما من يعرف أدلة الاجتهاد فيجب عليه ألا يقلد غيره، وهو قليل. ويضاف لما ذكر معرفة أحكام القرآن لابن العربي، وكذلك لابن الفرس، وخاصة هذه الأخيرة.

اتجاهات المطالبة بفتح باب الاجتهاد:-

تنادى أصوات متعددة بأن نجتهد في الدعوة إلى الاجتهاد، علاوة على الاجتهادات التي قامت بها حكومات متذرعة بأن ماصنعته هو اجتهاد سليم، تطالعنا دعوات مختلفة في هذا الصدد، مبلغة أصواتها بما تراه نادياً في إبلاغ ماتدعو إليه في المناداة بالاجتهاد في الأحكام الإسلامية.

ولنكون على بينة في الرأى الذي نبديه، نشرح الاتجاهات المنادية بالاجتهاد وماترمي إليه من مناداتها؛ لأن هذه الاتجاهات لم تكن في مهيع

واحد، بل البون بينها شاسع، وسنرى الاتجاه حين نرى المرامي التي يرمي إليها المنادون.

نظرة تاريخية :-

أحب بعض العلماء أن يفتح باباً جديداً في الاجتهاد - وهو نجم الدين الطوفي- حيث قسم الشريعة إلى قسمين:

الأول: ما يعتمد فيه على النصوص والإجماع، وذلك في العبادات والمقدرات.

والثاني: ما تعتبر فيه المصالح وهو في المعاملات وباقي الأحكام، وعلل تخصيصه لاعتبار المصالح في المعاملات دون العبادات (بأن العبادات حق للشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمّا وكيفاً، وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له[١] ، وضرب لذلك مثلاً بالعبد مع سيده، وأتى بعد هذا بما يبعد ما ذهب إليه مما عليه الفلاسفة؛ حيث إنهم تقيدوا بعقولهم ورفضوا الشرائع فأسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا.

وذكر ما يوضح القسم الثاني وهو ما اعتبرت فيه المصالح، بأن حقوق المكلفين وأحكامهم سياسية شرعية، وضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة ، وعلى تحصيلها المعول. **ثم فرَّع هذا القسم إلى ثلاثة فروع :**

الفرع الأول: ما اتفقت فيه المصلحة وباقي الأدلة فهو المقبول، واتفاق النصوص والمصلحة مثل: اتفاق النص والإجماع والمصلحة على إثبات أحكام الكليات الخمسة[٢] وهي قتل القاتل، والمرتد، وقطع يد السارق، وحد القاذف، والشارب ونحو ذلك من الأحكام، وهي التي رآها تساير المصلحة فيها الأدلة[٣].

الفرع الثاني: ما اختلفت فيه الأدلة والمصلحة مع إمكان الجمع بوجه ما

---

(١) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ص٤٣ إلى ٣٨

(٢) انظر: الموافقات في الكيات الخمسة.

(٣) عند الطوفي المسايرة من الأدلة للمصلحة هي الأساس.

فـإنه يصـار إلـى الجـمع، مـثل أن تحـمل بعض الأدلـة على بعض الأحكام والأحـوال دون بعض، علـى وجـه لا يخل بالمصلحـة؛ ولا يفـضي إلـى التـلاعب بالأدلة.

الفرع الثالث: مـا يتعـذر فيـه الجمـع بين الأدلـة والمصلحة، وفي هذه الصورة تقدم المصلحة على الأدلة، فنلغي الأدلة للعمل بالمصلحة، استناداً إلى قـول ﷺ: (لا ضـرر ولا ضـرار)، فـهذا الحـديث يخص نفي الضـرر المستلزم لرعـاية المصلحـة. وأكـد هذا بوجـوب تقـديم نفي الضـرر؛ لأن المصلحـة هـي المقـصـودة من سـيـاسـة المكلفين بإثبـات الأحكام، وباقي الأدلة كـالوسـائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل(١).

يذهب الطوفي إلى أن الشـارع جـعل المصلحـة هي المقصـد في الأحكام، وأمـا الأدلة فـعنده أمـر ثـانوي، فـالحكم في المعـامـلات يتـوقف أسـاسـاً على المصلحة ويدور معها وجوداً وعدماً، فدور الأدلة وسيلة للدلالة على المصلحة.

الرد الأول لما ذهب إليه :-

يظهـر من كلامـه أن الأدلة في المعامـلات لا تأثيـر لها أصـلاً؛ إذ النظر لا يتجـه إلا إلى المصلحـة، فـهي التي بنى عليهـا الشـارع أحكام المعـامـلات، وإنما الأدلـة وسـائل إلى المصلحـة، وإذا كـانت الأدلة وسـائل إلـى الدلالـة علـى المصلحـة، فكيف تختلف مع المصلحة؛ لأن الوسيلة لا تختلف عن المقصـد؛ إذ هي طريق الوصـول إلى المقصـد ، هـذا ما ظهـر لكاتبـه في إبداء مـا فـي كـلام الطوفي مما لا يعقل؛ لأن الوسائل والمقاصد شيء واحد.

الرد الثاني :-

حـررت هـذا الرد في بحث لي فـي المصلحـة المرسلة نشـر سنة ٧٦ وهـو : أكـبـر دليل علـى فـسـاد رأي الطوفـي، الذي ركـز عليـه بحـثـه، وهـو أنه إذا عـارضت النصـوص مـصلحـة في دفـع الضـرر، فـإننا نقـدم المصلحـة الدافـعة

(١) المصدر السابق.

للضرر المحتمل من النص، وهو في ذلك داع إلى تكذيب الشريعة من أساسها؛ لأن الله سبحانه وتعالى نفى عن هذا الدين أن يكون فيه ضرر بنفي الحرج عنه، قال تعالى: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [**الحج**: ٧٨] والحرج هو الضيق، وليس في هذا الدين إلا السعة التي تشمل البشر كلهم ، وهي لا تتسع في زمن وتضيق في آخر، وإنما هو دين لا يجد المكلف فيه ما لا تطيقه البشرية أبداً، ونفي الحرج عن هذه الأمة من خصائصها، كما جاء في الحديث (أعطيت هذه الأمة ثلاثاً لم يعطها إلا نبي، كان يقال للنبي اذهب فلا حرج عليك، وقيل لهذه الأمة (وما جعل عليكم في الدين من حرج).

ثم إن ما يذكره بعض المفسرين فيما هو المراد من الحرج، مثل قصر الصلاة، والإفطار للمسافر، وصلاة الإيماء، وحط الجهاد عن الأعمى والأعرج والمريض، وحط الإصر الذي كان على بني إسرائيل، إنما هو بعض الحرج، والمراد عموم الحرج، فلا مشقة في الدين، ولا فرق في ذلك بين عبادات وتقادير شرعية، وبين معاملات.

والشواهد على نفي المشقة علاوة على النصوص النافية لها كثيرة، نجدها حين نتتبع الأحكام، فلا نجد في حكم سواء كان من العبادات أو المعاملات ما يجد فيه المكلف مشقة.

وهذا كما قال القرطبي: في غير الذين أدخلوا المشاق على أنفسهم ، فرفع الحرج إنما هو لمن استقام على منهاج الشارع.

وأما السلابة والسراق وأصحاب الحدود فعليهم الحرج، وهم جاعلوه على أنفسهم بمفارقتهم الدين، فليس في الشرع أعظم حرجاً من إلزام ثبوت رجل لاثنين ـ أي في الجهاد ـ ومع صحة اليقين وجودة العزم ليس بحرج[1].

(١) الجامع للقرطبي ج ٦ ص١٠١

في الاتجاهات المتأخرة :-

نقطع النظر عما حدث في القرون الماضية، وإنما نأخذ منشأ ما نودي به من فتح باب الاجتهاد على مصراعيه ، وقبل أن نذكر هذه الاتجاهات نأتي على السبب الداعي إلى ذلك، وهو أن الكثير علق بأذهانهم أن ما أصاب المسلمين من استعمار وتقهقر في ميادين عدة سببه أن الفقه جمَّد العقول وطبَعَ المسلمين على الذلة والخنوع.

ويطالعنا بهذا الرأي الشيخ رشيد رضا في المنار؛ إذ يقول : وقد كان لبعض الأحكام في المذاهب الأربعة من طبيعة الاستمرار والجمود دخل كبير في تأخر الأمم الإسلامية في العصر الحاضر، ومن أجل هذا عدل كثير من حكومات الإسلام عن اتباع أحكام الشريعة؛ لأنها لا تتناسب وحاجات هذا العصر.

وذكر أن الغاية من الإصلاح - دفعاً للجمود - هو أن يرجع المسلمون بالإسلام إلى صورته الأولى، فإن أصول الدين الأساسية هي العقائد الصحيحة وتهذيب الأخلاق وأدب النفس، وعبادة الله تعالى على الوجه الذي بينه وارتضاه، والقواعد العامة للمعاملات بين الناس قد كملت كلها في عهد النبي ﷺ .

وأوضح ما دعا إليه من الرجوع بالإسلام إلى صورته الأولى بما جاء في مجلة المنار (الجزء الرابع ص ٢١٠).

وأما أحكام المعاملات ، فبعد تقرير أصول الفضائل، كوجوب العدل في الأحكام، والمساواة في الحقوق ، وتحريم البغي والاعتداء والغش والخيانة، وحد الحدود لبعض الجرائم ، وبعد وضع قاعدة الشورى، فوَّض الشارع الأمر في جزئيات الأحكام إلى أولي الأمر من العلماء والحكام، الذين يجب - شرعاً - أن يكونوا من أهل العلم والعدل، يقدرون بالمشاورة ما الأصلح للأمة بحسب الزمان. وكان الصحابة عليهم الرضوان يفهمون هذا من غير نص عليه من النبي ﷺ ، كما يعلم من الحديث الشريف، بل نقل أنهم كانوا إذا رأوا المصلحة في شيء يحكمون به، وإن خالف السنة المتبعة، كأنهم يرون أن الأصل هو الأخذ بما في المصلحة، لا بجزئيات الأحكام وفروعها.

نضع أمام الرأي الناضج المتشبع بالمبادئ الإسلامية هذه الفقرة ليتضح أين تسير، وإلى أي الغايات ترمي، فنراها ترمي إلى ما رمى إليه الطوفي في

الفرع الثالث - كما تقدم- من أن الأدلة إذا عارضناها على المصلحة وتعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها.

ولندرك من هو الطوفي مشرع هذه النظرية، حسبما وقفت عليه هو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي (ت٧١٦)، ذكر صاحب شذرات الذهب أنه كان منحرفاً في الاعتقاد عن السنة، حتى أنه قال عن نفسه : أشعري حنبلي، ظاهري رافضي، هذه إحدى العبر، وله تعليقات على الإنجيل، ورفع أمره إلى قاضي الحنابلة سعد الدين فحكم بتعزيزه والطواف به، ثم إن ما شرحه الطوفي على حديث الأربعين (لا ضرر ولا ضرار) يرده الشيخ جمال الدين القاسمي ونشره في مجلة المنار سنة ١٩٠٦ في الجزء العاشر من المجلد التاسع، فالقاسمي وصاحب المنار يذهبان إلى تسديد رأي الطوفي وتلقى ذلك مصطفى بدر في رسالته.

الفقه وتأخر المسلمين :-

ليس للفقه مدخلية في تقهقر المسلمين وإنما إذا رجعنا إلى النظرة الصحيحة تبدت لنا أسباب عدة تحتاج إلى عمل جدي إسلامي.

وإنما هناك سبب قوي يرجع في أكثره إلى الحكم، فإن العالم الإسلامي قاطبة عربه وعجمه ابتلي بقيادة اجتمع فيها مرضان من أفتك الأمراض، وهما الجهل والاستبداد. فقد كانت القيادة في الإسلام بأيد حكيمة عالمة، ولذلك نجد في أصل كتب العقيدة الكلام على الإمامة، ومنها كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨) فقد عقد كتاباً خاصاً بالإمامة، عنونه بقوله : القول في الإمامة.

ونوضح أولاً كما وضح هو الإمامة وأنها ليست من أصول الاعتقاد؛ لأن الزلل في القول في الإمامة خطير يَعتَوِرُهُ نوعان محظوران:

- ميل كل فئة إلى التعصب.
- دخول الاجتهادات والاحتمالات.

وثانياً نجد الجويني يعقد فصلاً لشروط الإمامة منها: أن يكون من أهل

الاجتهاد، فالعلم الغزير أمر ضروري للإمام، ومثله الحكام الذين يتولون أمر المسلمين، لم يهمل الإسلام هذا الشرط من الإمامة وهو العلم الغزير؛ لأنه لا تقوم إمامة ولا يقوم حكم، إلا إذا كانت القيادة بيد حكيمة، ولا حكمة مع الجهل.

فجهل القيادة من أكبر الأسباب في ضعف المسلمين وتقهقرهم؛ إذ كيف يسوس الناس من لا يصلح لسياسة نفسه، بخلاف ما كان عليه المسلمون في صدر الإسلام، فلم يقدم المسلمون غير أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وكلهم من أوعية العلم، عارفون بدقائق السياسة، فلذلك استطاع المسلمون أن يتقدموا أشواطاً، فلم يقنعوا بما دون النجوم، بل بغوا فوق ذلك مظهراً، وأصبح المسلمون من أقوى وأعز الأمم، وتبدل الأمر وأصبح ساسة المسلمين بعيدين كل البعد عما كان عليه سلفهم، فهذا هو الذي له مدخل وأي مدخل في تقهقر المسلمين، لا الفقه ولا الفقهاء.

والأمر الثاني : من أقوى أسباب تقهقر المسلمين استبداد الحكم؛ إذ سُدَّت الأفواه، وقُيِّدت العقول ، فأيٌّ يستطيع في تلك العصور المظلمة أن يبدي رأياً أو يتكلم بإصلاح، فالعين بالمرصاد، والموت بين شفتي من تقلد الملك، وإنما تقلده بالغصب والوارثة، وألف الناس تلك الحياة الخانعة حتى أنه لما جاء عهد الإمام في تونس، بسبب الإلزام قامت مظاهرة تدل على ما قاله الشيخ الوزير ابن أبي الضياف.

ولما استقرت المجالس وتمهد العدل، وظهر نور الإنصاف وبركة الشورى، وانسدل الأمن، وزالت دهشة الذعر، ورجع لهذا النوع الإنساني بهذا القطر ما يستحقه من الحرية، بعد أن كان ممنوعاً عنه بسيف القهر ، زعم بعض همج الهمج من سفهاء الحاضرة ، أن هذا الترتيب مخالف لعادة البلاد السابقة.

الرأي فى الاجتهاد الحاضر:

اتضح بما قدمناه أن الاجتهاد لم يغلق بابه، وإنما تقاصرت الهمم كما قال ابن عبد السلام الهوارى التونسي، ومواد الاجتهاد في زماننا أيسر منها في زمان المتقدمين ، لو أراد الله بنا الهداية كما تقدم، والذي حدث أن الفقهاء خافوا من التلاعب بالدين الحنيف، من ميلان بعض الفقهاء لذوى السلطان، الملتمسين رضى من يطلب منهم اجتهادات تخص هواهم، ضاربين بالأدلة الشرعية عرض الحائط.

والمتتبع للتاريخ تطالعه عدة التواءات في دين الله سبحانه وتعالى، بل مناقضات صريحة لدين الله تعالى، وما حدث في الأزمنة المتأخرة من أحكام مخالفة، لا للفروع والجزئيات كما يحبه البعض، وإنما لروح الإسلام وأصول مبادئه، حتى تناول ذلك الكثير، فالوقوف في وجه الاجتهاد الزائف هو من سد الذرائع؛ لئلا يتوصل المتذرعون لتحقيق هواهم بالاجتهاد، ولولا ذلك لم يصل إلينا الإسلام حين تعتريه المخالفات من جميع الجهات، ويقتضي الرأي المتثبت أن الاجتهاد مفتوح، وإنما يتطلب شروطاً عدة، محافظة عليه من الخروج به بنيات الطريق دون الجادة.

وفى طالعة ذلك - كما تقدم - بذل الوسع حتى يحس المجتهد أنه قد عجز عن متابعة النظر، ولنا في السلف الصالح من الأئمة خير قدوة، فإنهم جميعاً رضي الله عنهم قد نالهم الأذى، ولم يتزحزحوا قيد أنملة.

فالإمام مالك رحمه الله في طلاق المكره، وهو مسألة اجتهادية لم يرجع عن رأيه حتى ناله من الضرب المبرح، وكذلك الإمام أحمد بن حنبل في مسألة القول بخلق القرآن وقف وقفة مشرفة، وقاسى ما قاساه من أجلها. فالأئمة كلهم - خاصة الأربعة - لم يقلدهم العلماء وآلاف الآلاف من المسلمين، إلا لما رأوا فيهم من التمسك والتقوى والعدالة والعلم الغزير، فليس الاقتداء بهم عن غير روية، وإنما هو بعد الاختبار، وقد قدمنا ما أشار إليه الشاطبي في الموافقات في المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب

الاجتهاد، وهذا الطرف يتعلق النظر فيه بأعمال قول المجتهد والاقتداء به ، فلا يجوز الاقتداء بأحد إلا بعد سبر غوره، والوقوف على مواقفه مع دين الله سبحانه وتعالى، خشية الانزلاق فيما انزلق فيه اليهود والنصارى، الذين لم يلتزموا ما جاءتهم به كتبهم، فكفروا بما أحدثوه من إحداثات دعتهم إليها أهواؤهم، أخشى ما يخشاه أن يصيبنا ما أصابهم، فإنا إذا أردنا أن يعود الاجتهاد إلى سالف عصره فعلينا أن نأخذه على وجهه الأتم، دون أن نجعله ذريعة إلى تغيير أحكام الله تعالى.

الاجتهاد الجماعي :-

بدأ الاجتهاد عند الخلفاء الراشدين جماعياً كما قاله الإمام مالك رحمه الله تعالى، إن عمر بن الخطاب وعامة خيار الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانت ترد عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بعث فيهم النبي ﷺ، وكانوا يجمعون أصحاب النبي ويسألون، ثم حينئذ يفتون فيها، وهو ما سار عليه الأتباع الذين ألَّفوا مجمعاً علمياً إسلامياً، وهم المعبر عنهم بالفقهاء السبعة.

عن ابن المبارك كان فقهاء المدينة سبعة، وكانوا إذا جاءتهم المسألة دخلوا فيها جميعاً فنظروا فيها، ولا يقضي القاضي حتى يرفع إليهم فينظرون فيها فيصدرون، نقل ذلك ابن حجر في تهذيب التهذيب (ج٣ ص ٤٣٧)، وجمع بعضهم الأئمة السبعة في قوله:

ألا كل من لا يقتدي بأئمة

فقسمته ضيزى عن الحق خارجة

فخذهم عبيد الله عروة قاسماً

سعيداً أبا بكر سليمان خارجة

ونأمل أن المجامع الفقهية تعود بالاجتهاد إلى سيرته الأولى، فالسير على قدم أولئك الجلة الفقهاء السبعة الذين حافظوا على دين الله القويم، فوصل إلينا مبرءاً من الانحراف والزيف، لا معدل عن اتباعه، وعليه لا يمكن الاجتهاد الفردي؛ لمظنة الخطأ، لاشتباه الأمور.

الاسترشاد بما للسلف :-

يريد من تشبع بالإسلام أن يفتح باب الاجتهاد على الوجه الصحيح؛ ليحول بين الشريعة الإسلامية، وبين ما يريده المنغمسون في التقليد الغربي الذين يسعون لإرضاخ الإسلام إلى ما أحبوه من الغرب، بإدخال القوانين الغربية في الإسلام وإحلالها محل الفقه الإسلامي.

ويتذرعون إلى ذلك بوسيلتين :

الأولى: الحملة على الفقه الإسلامي الذي صرف فيه سلفنا قروناً وهم يبحثون وينقبون ، وقد أنتجت لهم جهودهم المضنية وبحوثهم العلمية ثروة من أوسع الثروات وأثراها، وبدت فيها وجوه عدة للشريعة ضامنة متطلبات الحياة.

الثانية: فتح باب الاجتهاد لغاية ما، وهي إدخال قوانين تأتي لفترة وتنقض أخرى - وهي القوانين الغربية - في النظام الإسلامي - بدعوى تطبيق قواعد إجمالية، كتطبيق العدل أو تحقيق المصالح العامة، كما ذهب إليه الطوفي ومن سار على غراره.

والقواعد العامة التي يدَّعون تطبيقها إنما هي فيما جاءت به الشريعة الحكيمة، وأما ما يدَّعونه فإنه ليس مما يدخل في القواعد العامة إلا بحسب دعواهم، وأما عند التطبيق فذلك ادعاء لا يمت إلى الحقيقة بسبب ، ولو أن هؤلاء المدعين نظروا بتعمق وتجرد؛ لما أداهم ذلك إلى مخالفة النصوص الشرعية.

ولا يمكن الذهاب مع التخيلات في تطبيق العدل، أو تحقيق المصالح العامة ، والإعراض عما نطق به الشرع الحكيم الذي تضمنه الفقه الإسلامي، كما ذكره الإمام الغزالي من أن تحصيل درجة الاجتهاد إنما يكون بالوقوف على الفقه الإسلامي؛ لأن الفقهاء تقيدوا بالنصوص الشرعية وقلبوها ظهراً لبطن.

فلا يسلك إلى الاجتهاد حديثاً إلا بعد البناء على ما قدمه السلف؛ لأنه لا يمكن أن يرفع بناء الاجتهاد إلا بالاستعانة بما تقدم لهؤلاء الفحول من الفقهاء.

وقد استعان الأئمة الفقهاء أنفسهم في استنباطهم بالآثار الثابتة عن الصحابة والتابعين بدقة وعناية، فلم يفتهم الاسترشاد بآراء من تقدمهم، فكذلك نحن يجب أن نسير كما ساروا.

توفر شروط الاجتهاد :-

ليس هناك ما يمنع من أن نجتهد، وإنما بعد توفر شروط الاجتهاد المتقدم ذكرها، فكيف يقدم أحد على أن يكون لسان الشرع، وهو خلو من وسائل العمل، المتوصل بها إلى إدراك مقاصد الشارع، في كتابه الكريم أو سنة نبيه ﷺ .

وشروط الاجتهاد ليس المقصود منها تعجيز العلماء عن الاجتهاد، وإنما المقصود منها الاحتياط خوفاً من تجرؤ من لا يستطيع أن ينظر ويستنبط، فيخبط خبط عشواء في ليلة ظلماء، وفعلاً تجرأ من سولت لهم أنفسهم تغيير أحكام الله تعالى، فحرموا ما أحل الله، وأحلوا ما حرم الله؛ إذ فقدوا التقوى والصلاح.

ما يكون فيه الاجتهاد:-

يدخل الاجتهاد في المسائل القابلة؛ لأن المسائل قسمان : مسائل قطعية، ومسائل اجتهادية. فما كان قطعي الدلالة لا مدخل للاجتهاد فيه، وإلى هذا أشار ابن تيمية : بأن ما فيه دليل مقطوع - وهو ما كان قطعي الدلالة لا يجتهد فيه ، فليس هو مجالاً للبحث والنظر.

وأما ما لم يكن كذلك فهو محط النظر والبحث؛ لأن الدلالة ظنية، وحيث كانت ظنية كانت مجالاً للبحث والنظر، وإلى هذا أشار ابن السبكي في جمع الجوامع حين عرَّف الاجتهاد عرفه بأنه: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم.

وحاول بعض المتقربين بالالتواء في الحقائق، فجعل القطع في ثبوت النص لا في مدلوله، وهو عين قلب الحقائق؛ لأن الأدلة من حيث قطعية ثبوتها أمر آخر، وهو النظر في صحة الدليل، وأما قطعي الدلالة فالقطع متسلط على دلالته وإفادته للحكم، وشتان ما بينهما.

فالمحافظة على النصوص الشرعية هي روح الاجتهاد؛ لأن المحافظة عليها محافظة على الإسلام، لأنه لا إسلام بدونها، وإنما مروق وعزوف عن الدين القويم.

حاجة العصر الحاضر إلى الاجتهاد :-

يدعو العصر الحاضر إلى الاجتهاد فيما يعرض من قضايا لم تعرض لمن تقدم عصرنا، وكذلك ستحدث قضايا أخرى جديدة في المستقبل، إلى انقراض الدنيا في الوقت الذي يعلمه الله تعالى ، وأما نحن فيجب علينا أن يبقى الباب مفتوحاً كما أراده الله سبحانه وتعالى، وكما جاء على لسان رسوله ﷺ المبلغ لرسالته، حين أقر معاذ بن جبل على ما جاء في قوله حين لا يجد في كتاب الله نصاً، ولا في سنة رسوله ﷺ من أنه (يجتهد ويقضي).

فالقضايا المعاصرة لا تخرج عن مبادئ الإسلام المتكفل بحاجيات العصر قضِّها وقضيضها.

وتوصلاً للمبتغى تعرض هذه القضايا - وقد عرض بعضها بالفعل - على المجمع الفقهي بشرط أن يكون غير متأثر سلفاً بإقحامه في رأي مسبقاً، وإنما التماس الاجتهاد للتغطية، بل تلقى إليه القضايا، لينظر فيها نظراً مجرداً لا يرجى من ورائه إلا الوصول إلى الحق، وبدون أية غاية أخرى، كما ينظر القاضي في قضية ما بما تدعو إليه مطبقاً عليها القانون، كذلك في هذا المجال.

أما ما يرمي إليه من يأخذون القضايا المفروغ منها إما بكونها حلالاً أو حراماً، ويريدون أن تصاغ في قالب جديد حسب أهوائهم، فذلك انسلاخ من

الإسلام، كما وقع كثيراً مما أصبحت به القوانين حتى الأحوال الشخصية - بعيدة كل البعد عما شرعه الله تعالى للناس، مما فيه صلاح وسعادة دنيوية وأخروية.

وَزَيَّن لهؤلاء ما صنعوا اتباعَ أهوائِهم، وهو ما صنعه الغرب الذي - رغم تقدمه- يقاسي فقدان الطمأنينة، بالنسبة للحكومات العائشة اليوم على أتون من نار، وبالنسبة إلى الأفراد الفاقدين للسعادة، وإن درّت عليهم الدنيا، فهم في عيشة معقدة، سببها الفساد الذي جرَّهم إليه الهوى، وقد أراد الله إخراج البشرية منه محذراً مغبة اتباعه، في قوله تعالى:﴿ **وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ** ﴾ [**المؤمنون** : ٧١] وما حذر الله منه في القرآن الكريم هو ما يعيشه العالم الغربي المفتتن بحضارته المادية، والمراد تقليده في فساده، لا في معالم حضارته الصحيحة.

ويؤتي المجمع الذي تعرض عليه القضايا المعاصرة ثمرته الشرعية، إن توفر في أعضائه ما تقدم من الشروط، سواء منها ما يرجع إلى الكفاءة، أو ما يرجع إلى شروط الاقتداء(١) ، وحينئذ تحفظ للإسلام جدته وصلاحيته للعصر؛ حيث تحل القضايا المعاصرة على ضوء الشريعة المتفتحة على مر العصور، والضامنة للإسعاد حكومةً وأفراداً، فكلما جرى حكم الله على عباده أينعت لهم الدنيا ، وفازوا في الآخرة.

ملحق:

ذكر الإمام وليّ الله الدهلوي ما يفتح به باب الاجتهاد، وهو كتاب الموطأ، كما أنه بيَّن أن الاجتهاد فرض في كل عصر فقال.

لا يفتح باب الاجتهاد إلا لمن اقتفى الموطأ:

لقد انشرح صدري، وحصل لي اليقين بأن الموطأ أصح كتاب يوجد على وجه الأرض بعد كتاب الله، كذلك تيقنت أن طريق الاجتهاد وتحصيل الفقه،

---

(١) والحمد لله هذا ماتوفر في هذا المجمع الكريم.

– بمعنى معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية – مسدود اليوم على من رام التحقيق، إلا من وجه واحد ، وهو أن يجعل المحقق الموطأ نصب عينيه ، ويجتهد في وصل مراسيله، ومعرفة مآخذ أقوال الصحابة والتابعين بتتبع كتب أئمة المحدثين، ثم يسلك طريق الفقهاء المجتهدين في المذاهب، من تحديد مفهوم الألفاظ، وتطبيق الدلائل، وتبيين الركن، والشرط، والأدب، واستخلاص القواعد الكلية الجامعة المانعة، ومعرفة علل الأحكام وتعميمها وتخصيصها، وفقاً لعموم العلة وخصوصها، وأمثال ذلك، ويجتهد في فهم تعقبات الإمام الشافعي وغيره، كتعقبات الإمام محمد في موطئه وكتاب الحجج، ثم يجتهد في تطبيق المختلفات، أو ترجيح الأحسن منها، ويتمكن من تحصيل اليقين بدلالة الدلائل على تلك المسائل، أو يغلب الظن والرأي بمعرفة أحكام الله تعالى.

وتفصيل هذا الإجمال: أن الاجتهاد في كل عصر فرض كفاية، وليس المراد من الاجتهاد هنا هو الاجتهاد الاستقلالي، مثل اجتهاد الشافعي، الذي لم يكن محتاجاً إلى أحد في معرفة تعديل الرجال وجرحهم، ومعرفة اللغة وغيرها، وكذلك لم يكن تابعاً لأحد في الدراية الاجتهادية في سائر أنواعها، بل كان مجدداً ملهماً في اصطلاح ذلك العصر، بل المقصود هو الاجتهاد المنتسب، وهو معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، والتفريع والترتيب على طريقة المجتهدين، ولو كان بإرشاد صاحب مذهب.

والذي قلناه من كون الاجتهاد فرضاً في كل عصر ، هو مجمع عليه بين المحققين من أهل العلم، وليس الباعث على ذلك إلا أن المسائل كثيرة الوقوع غير محصورة ، ومعرفة حكم الله فيها واجب، والمسطور والمدوَّن غير كاف، والاختلافات فيها كثيرة، لا يمكن حله بدون الرجوع إلى الأدلة، وطرق الرواية للمسائل المنقولة عن الأئمة المجتهدين أكثرها منقطعة، لا يطمئن القلب بالاعتماد عليها، فبدون عرضها على قواعد الاجتهاد والتحقيق لا يستقيم الأمر.

وما قلنا إن طريق الاجتهاد مسدودة إلا من هذه الجهة، الباعث على ذلك أن الأحاديث المرفوعة وحدها لا تكفي جميع الأحكام، بل لابد لها من آثار الصحابة والتابعين، ولا يوجد كتاب جامع لهذا وذاك الآن، ويكون مع ذلك مخدوماً من العلماء، ونظر فيه نظر المجتهدين طبقة بعد طبقة غير الموطأ، وهذا أمر لا يحتاج إلى دليل عند من عرف الكتب المأثورة، التي هي أصول الشرع، وعلم أيضا كلام أهل العلم فيها، وأنظار المجتهدين في شرحها، أما المغفلون من أبناء هذا العصر، الذين هم معرضون عن هذا الأمر بالكلية، ومسوقون مثل الإبل المخطومة، لا يدرون إلى أين يذهبون، فهؤلاء في واد آخر، ولا يمكن تكليفهم بفهم هذه الأمور.

خلق الله للحروب رجالاً

ورجالاً لقصعة وثريد(١) .

(١) المسوى ج ١ ص ٢٧

أبيض

فتح باب الاجتهاد

د. / الـشـيـخ مـحـمـد رشـيـد رضـا قـبـانـي
عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.

أبيض

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله ، وبعد :

فهذا بحث في موضوع فتح باب الاجتهاد ، وما يذكر من القول بإغلاق باب الاجتهاد أو عدم إغلاقه في فترة مضت.

وفى سبيل تحقيق هذا الموضوع نبدأ بذكر مقدمة في التعريف بالاجتهاد وشروطه عند الأصوليين، ثم نتبع ذلك بتحقيق مسألة فتح باب الاجتهاد وما يذكر من القول بإغلاقه، ، والله المستعان.

المقدمة:

في التعريف بالاجتهاد وشروطه:

أولاً : التعريف بالاجتهاد :-

- الاجتهاد في اللغة : عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور ، ولا يستعمل إلا فيما يستلزم كلفة ومشقة، فيقال : اجتهد في حمل حجر الرحى ، ولا يقال : اجتهد في حمل خردلة أو نواة(١).

- أما الاجتهاد في الاصطلاح الشرعي : فهو عبارة عن بذل الفقيه الجهد في استخراج الأحكام الشرعية من شواهدها الدالة عليها، بالنظر المؤدي إليها(٢).

وعرفه بعضهم : بأنه استفراغ الفقيه وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي(٣).

ثانياً : شروط الاجتهاد:-

المجتهد هو : من اتصف بصفة الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي السالف الذكر(٤) ، وهو بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية من شواهدها الدالة عليها، بالنظر المؤدي إليها(٥).

---

(١) كشف الأسرار في أصول الفقه للبزدوي ١٤/٤

(٢) المرجع السابق نفس الموضع.

(٣) التلويح للتفتازاني على التوضيح للقاضي صدر الشريعة ١٧٧/٢ والمستصفى في أصول الفقه للغزالى ١٠١/٢ والمختصر في أصول الفقه لابن اللحام ١٦٣ وحاشية التفتازاني والجرجاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر ابن الحاجب ٢٨٩/٢

(٤) كشف ا لأسرار في أصول الفقه للبزدوي ٢٤/٤

(٥) المرجع السابق ١٤/٤

وشـرط الاجـتهـاد أن يكون المكلف بحـيث يمكنه الاسـتـدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام،.والمجتهد في ذلك له شرطان اثنان:

الشرط الأول: -

أن يكون المجـتهـد مـحيطاً بمدارك الشـرع، متـمكنـاً من استـثـارة الظن بالنظر في هذه المدارك، وتقديم ما يجب تقديمه ، وتأخير ما يجب تأخيره.

الشرط الثاني :-

أن يكون المجـتهد عدلاً مـجتنبـاً للمعـاصي القـادحة في العـدالة، وهذا شرط لجواز الاعتماد على فتواه، فمن ليس عدلاً لا تقبل فتواه، أما هو في نفسه فلا.

وإنما يكون المجـتهـد مـتمكناً من الفـتوى بعـد أن يعـرف المدارك المثـمرة للأحكام، ويعرف كيفية استثمارها.

- أمـا المدارك المثـمـرة للأحكام فـهي أربعـة ، وهـى : الكتـاب ، والسـنة، والإجماع ، والعقل.

- وأمـا كـيفـيـة استـثمـار المجتهد لهذه المدارك الأربعة فيتم بأربعة علوم، علمان متقدمـان، وعلمان مؤخران أو متممان، فهذه كلها ثمانية علوم لابد من شرحها، ، وذلك على النحو التالي :

(١-٤) - المدارك الأربعة ، وهى الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

(٥-٦) - العلمان المتقدمان.

(٧-٨) - العلمان المؤخران ، أو المتممان.

أولاً : (١-٤) - المدارك الأربعة (الكتاب والسنة ، والإجماع ، والعقل)

١/ الكتاب :-

كـتـاب الله عـز وجل هو الأصل ، ولا بد للمـجـتهـد من مـعـرفتـه ، وفيـه تخفيفان :

التخفيف الأول : أنه لا يشترط معرفة جميع الكتاب، بل ما تتعلق به الأحكام منه وهو مقدار خمسمائة آية.

التخفيف الثاني : أنه لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه، بل يكفي أن يكون عالماً بمواضعها، بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة.

٢/ السنة :-

وأما السنة، فلا بد فيها من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام، وهي وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة ، وفيها التخفيفان المذكوران في الكتاب آنفا:

التخفيف الأول منهما: أنه لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها.

التخفيف الثاني : أنه لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه، بل يكفي أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام، كسنن أبي داود، والمسند لأحمد وسنن البيهقي، وأصل وقعت العناية فيه بجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام ، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى ، وإن كان يقدر على حفظه فهو أحسن وأكمل.

٣/ الإجماع :-

وأما الإجماع ، فينبغي أن تتميز عنده مواقع الإجماع، حتى لا يفتي بخلاف الإجماع، كما يلزمه معرفة النصوص حتى لا يُفتي بخلافها.

والتخفيف في هذا الأصل : أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل ينبغي في كل مسألة يفتي فيها أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع، وذلك بأن يعلم أنه موافق مذهباً من مذاهب العلماء أيهم كان، أو يعلم أن هذه واقعة متولدة في العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض ، فهذا القدر فيه كفاية.

٤/ العقل :-

وأما العقل فنعني به مستند النفي الأصلي للأحكام، فإن العقل قد دل على

نفي الحرج في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام عنها من صور لا نهاية لها.

أما ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة، فالمستثناة منها محصورة وإن كانت كثيرة ، فينبغي أن يرجع المجتهد في كل واقعة إلى النفي الأصلي والبراءة الأصلية، ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس على منصوص ، فيأخذ في طلب النصوص - وفي معنى النصوص الإجماع وأفعال الرسول ﷺ - بالإضافة إلى ما يدل عليه ذلك الفعل على الشرط الذي فصلناه في هذه المدارك الأربعة.

ثانياً : (٥-٦) العلمان المتقدمان

٥/ العلم الأول منهما :-

معرفة نصب الأدلة ، وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة، والحاجة إلى هذا العلم عند المجتهد تعم المدارك الأربعة السالفة الذكر في ضرورته للنظر فيها، وهى الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

٦/ العلم الثاني منهما :

معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب، وهذه المعرفة تختص فائدتها بالكتاب والسنة .

ولكل واحد من هذين العلمين المقدمين تفصيل ، وفيه تخفيف وتثقيل :

أ/ أما تفصيل العلم الأول من هذين العلمين المتقدمين - وهو معرفة نصب الأدلة وشروطها - فهو أن يعلم المجتهد أقسام الأدلة وأشكالها وشروطها، فيعلم أن الأدلة ثلاثة :

- عقلية تدل لذاتها.
- وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع لها.
- ووضعية وهي العبارات اللغوية.

ويحصل المجتهد تمام المعرفة في هذا العلم - وهو نصب الأدلة

وشـــروطها - بمــا ذكــره الغــزالــي فــي مقدمة الأصول في مدارك العقـول لا بـأقـل منـــه[١]، فإن من لم يعرف شروط الأدلة لم يعرف حقيقة الحكم ولا حقيقة الشرع، ولم يعرف مقدمة الشارع ، ولا عرف من أرسل الشارع.

ثم قالوا : لابد أن يعرف المجتهد حدوث العالم، وافتقاره إلى محدث موصوف بما يجب له من الصفات، منزه عما يستحيل عليه، وأنه متعبد عبادة ببعثة الرسل، وتصديقهم للمعجزات وليكن عارفاً بصدق الرسول والنظر في معجزته.

والتخفيف في هذا العلم عندي (الضمير يعود للغزالي):

أن القدر الواجب من هذه الجملة من الأمور اعتقاد جازم؛ إذ به يصير مسلماً، والإسلام شرط المفتي لا محالة.

وأما معرفة المجتهد بطريق علم الكلام، والأدلة المحررة على عادتهم فليس بشرط؛ إذ لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام.

وأما مجاوزة حد التقليد في علم الكلام إلى معرفة الدليل فليس بشرط أيضا لذاته، لكن يقع من ضرورة منصب الاجتهاد، فإنه لا يبلغ رتبة الاجتهاد في العلم إلا وقد قرع سمعه أدلة خلق العالم، وأوصاف الخالق، وبعثة الرسل، وإعجاز القرآن ، فإن كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله، وذلك محصل للمعرفة الحقيقية ، مجاوز بصاحبه حد التقليد ، وإن لم يمارس صاحبه صنعة علم الكلام، فهذا من لوازم منصب الاجتهاد ، حتى لو تصور مقلد محض في تصديق الرسول، و أصول الإيمان لجاز له الاجتهاد في الفروع.

ب/ وأما تفصيل العلم الثاني من العلمين المقدمين :-

فعلم اللغة والنحو، أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه.

(١) لقد شرح الإمام الغزالي نصب الأدلة وشروطها شرحاً وافياً في مقدمة كتابه المستصفى كما أشار. ط٧ - ٣٥ .

والتخفيف في هذا العلم : أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد، وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو ، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه.

ثالثاً: (٧-٨) العلمان المؤخران أو المتممان

٧/ وأما العلمان المؤخران أو المتممان فأحدهما :-

معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، وذلك في آيات وأحاديث مخصوصة.

والتخفيف في هذا العلم : أن كل حديث يفتى به مما قبلته الأمة فلا حاجة إلى النظر في إسناده، وإن خالف الحديث بعض العلماء فينبغي أن يعرف رواته وعدالتهم، فإن كانوا مشهورين عنده كما يرويه الشافعي (عن) مالك عن نافع (عن) ابن عمر - مثلاً - اعتمد عليه، فهؤلاء قد تواتر عند الناس عدالتهم وأحوالهم ، والعدالة إنما تعرف بالخبرة والمشاهدة، أو بتواتر الخبر، فما نزل عنه فهو تقليد، وذلك بأن يقلد البخاري ومسلماً في أخبار الصحيحين ، وأنهما ما رووها إلا عمن عرفوا عدالته، فهذا مجرد تقليد. وإنما يزول التقليد بأن يعرف أحوال الرواة بتسامع أحوالهم وسيرهم، ثم ينظر في سيرهم أنها تقتضي العدالة أم لا ؟ وذلك طويل، وهو في زماننا مع كثرة الوسائط عسير.

والتخفيف في هذا العلم : أن يكتفي المجتهد بتعديل الإمام العدل بعد أن عرفنا أن مذهبه في التعديل مذهب صحيح، فإن المذاهب مختلفة فيما يعدل به ويجرح، فإن من مات قبلنا بزمان امتنعت الخبرة والمشاهدة في حقه، ولو شرط أن تتواتر سيرته فذلك لا يصادف إلا في الأئمة المشهورين، فيقلد في معرفة سيرته عدلاً فيما يخبر، فنقلده في تعديله بعد أن عرفنا صحة مذهبه في التعديل، فإن جوزنا للمفتي الاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها قصر الطريق على المفتي ، وإلا طال الأمر وعسر

الخطب في هذا الزمان مع كثرة الوسائط، ولا يزال الأمر يزداد شدة بتعاقب الأعصار.

فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد، ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون هي :-

علم الحديث ، وعلم اللغة ، وعلم أصول الفقه.

فأما علم الكلام وتفاريع الفقه فلا حاجة إليهما، وكيف يحتاج إلى تفاريع الفقه وهذه التفاريع يؤكدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد؟ فكيف تكون تفاريع الفقه شرطاً في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرط؟

نعم يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة الفروع ، فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضا رضي الله تعالى عنهم مع توفر العلوم الثمانية المذكورة بشروطها، والله اعلم[١].

دقيقة في التخفيف يغفل عنها الأكثرون : تجزؤ الاجتهاد:

إن اجتماع هذه العلوم الثمانية المذكورة آنفاً، إنما يشترط في حق المجتهد المطلق، الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي (والضمير يعود للغزالي) منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية ، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث، فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس، عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها، وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات ، أو في مسألة النكاح بلا ولي ، فلا استمداد لنظر هذه المسألة

(١) المستصفى من علم الأصول للإمام الغزالي ٢/ ٢٠١ ، ١٠٣ والتلويح للتفتازاني على التوضيح للقاضي صدر الشريعة ٢/ ١١٧،١١٨

منها، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها، فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور فيها نقصاً؟

ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيها ، فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرف به المعنى المراد من قوله تعالى ﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ [المائدة : ٦] .

وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة ، فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة، فقال في ستة وثلاثين منها : (لا أدري) ، وكم توقف الشافعي رحمه الله، بل الصحابة في المسائل ؟ فإذاً لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي، فيفتي فيما يدري ، ويدري أنه يدري، ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري ، فيتوقف فيما لا يدري ، ويفتي فيما يدري[١].

باب الاجتهاد مفتوح لم يغلق ومسألة جواز خلو الزمان عن مجتهد وعدم جواز خلوه عن ذلك:

لقد بحث الأصوليون مسألة جواز خلو الزمان عن مجتهد، وعدم جواز خلوه عن ذلك، وبحثهم للمسألة على هذا الوجه يدل دلالة واضحة على أنهم مقرون ضمن ذلك بأن باب الاجتهاد مفتوح لمن تأهل له بشروطه؛ ومن ثم قال بعضهم بعدم جواز خلو الزمان عن مجتهد إلى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى. ويتتابع بعده ما لا يبقى معه إلا قدوم الأخرى.

وقال بعضهم الآخر : بجواز خلو الزمان عن مجتهد، وإن كان وجوده جائزاً غير ممتنع.

- فقد قال القاضي عضد الملة والدين : (يجوز خلو الزمان عن مجتهد يرجع إليه؛ لقوله ﷺ (إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً من الناس، ولكن يقبضه بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبْقِ عالماً اتخذ الناس رؤساء

(١) المستصفى من علم الأصول للغزالي ١٠٣/١

جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا) ، وهو ظاهر في جواز الخلو عن المجتهد ووقوعه[١].

- وذهب الحنابلة بأسرهم إلى أنه لا يجوز أن يخلو الزمان عن مجتهد، لقوله ﷺ : (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله) رواه الشيخان وغيرهما. قالوا (الحنابلة) : لأن الاجتهاد فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل، وذلك محال؛ لعصمة الأمة عن الاجتماع على الخطأ.

قال الزركشي في البحر : ولم ينفرد بذلك الحنابلة ، بل جزم به أيضا جماعة من أصحابنا، منهم أبو إسحاق ، والزبيدي في المسكت.

أما الأستاذ أبو إسحاق فقال : وتحت قول الفقهاء (لا يُخلي الله زمانا من قائم لله بالحجة) سر عظيم، وكأن الله تعالى ألهمهم ذلك.

وقال ابن دقيق العيد : هذا هو المختار عندنا، لكن إلى الحد الذي تنقضي به القواعد ، بسبب زوال الدنيا في الآخرة في آخر الزمان[٢].

والأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة ، والأمة الشريفة لا بد فيها من سالك إلى الحق على واضح المحجة ، إلى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى، ويتتابع بعده ما لا يبقى معه إلا قدوم الأخرى[٣].

قال الزركشي : وله وجه حسن، وهو أن الخلو من مجتهد يلزم منه اجتماع الأمة على الخطأ، وهو ترك الاجتهاد الذي هو فرض كفاية[٤].

وقال ابن عرفة من أئمة المالكية في كتابه المشهور في باب القضاء : قال شيخنا ابن عبد السلام ، يعني أحد أئمة المالكية : لا يخلو الزمان عن مجتهد إلى زمن انقطاع العلم، كما أخبر به ﷺ ، وإلا كانت الأمة مجتمعة على الخطأ[٥].

وبعد أن ساق الإمام السيوطي مسألة جواز وعدم جواز خلو الزمان عن

(١) شرح القاضي عضد الملة والدين على المنتهى في أصول الفقه لابن الحاجب ٣٠٨ ، ٣٠٧ .
(٢) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض ٩٧ .
(٣) المرجع السابق /٩٩ .
(٤) المرجع السابق /٩٧ .
(٥) المرجع السابق /٩٩ .

مجتهد عند الأصوليين، قال: اعلم أنه ما زال السلف والخلف يأمرون بالاجتهاد ويحضون عليه، وينهون عن التقليد ويذمونه ويكرهونه، وقد صنف جماعة لا يحصون في ذم التقليد.

فممن صنف في ذلك المزني صاحب الإمام الشافعي، ألف كتاب (فساد التقليد) ، نقل عنه ابن عبد البر في كتاب العلم، وألف ابن عبد البر كتاب العلم، وألف ابن دقيق العيد كتاب التسديد في ذم التقليد[١].

وقال أبو عمرو بن عبد البر في كتاب العلم ما نصه : التقليد عند جماعة من العلماء هو غير الاتباع؛ لأن الاتباع هو أن تتبع القائل على ما بان لك من فضل قوله وصحة مذهبه، والتقليد : أن تقول بقوله وأنت لا تعرف وجه القول ولا معناه[٢].

وقال ابن خويزمنداد : التقليد معناه في الشرع : الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه ، وذلك ممنوع في الشريعة، والاتباع ما ثبتت عليه حجة.

قال ابن عبد البر : وهذا كله لغير العامة ، فإن العامة لا بد لها من تقليد علمائها عند النازلة؛ إذ لا تتبين موضع الحجة، فلا تصل - لعدم الفهم - إلى علم ذلك، وهم المراد بقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا من قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ [**النحل**: ٤٣][٣].

ثم قال السيوطي تعقيباً على ذلك كله : فالتقليد هو قبول قول بلا حجة، وليس ذلك طريقاً إلى العلم، لا في الأصول ولا في الفروع[٤].

وهكذا يتبين لنا أن بحث الأصوليين مسألة جواز خلو الزمان عن مجتهد أو عدم جواز ذلك ، يتضمن اتفاقهم على أن باب الاجتهاد مفتوح لكن قد يخلو الزمان عن مجتهد ، وقد لا يخلو ، والغرض أن لا يهملوا توفير من يتأهل للاجتهاد في الأمة، وكما قال الزركشي آنفاً : (إن الخلو من مجتهد

(١) المرجع السابق ١١٧ .
(٢) المرجع السابق ١٢٠ .
(٣) المرجع السابق ١٢٣ .
(٤) المرجع السابق ٩٧ .

يلزم منه اجتماع الأمة على الخطأ، وهو ترك الاجتهاد الذي هو فرض كفاية[١]، مما يتحقق معه أن باب الاجتهاد في الفقه الإسلامي مفتوح لمن تأهل له بشروطه، وأن دعوى قفله لا تثبت ، بل تتنافى مع اتفاق الأصوليين على بقائه مفتوحاً إلى آخر الزمان، حتى يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى ، ويتتابع بعده ما لا يبقى معه إلا قدوم الأخرى.

(١) المرجع السابق ٩٧ .

أبيض

قرار المجمع الفقهي الإسلامي
في دورته الثامنة المنعقدة عام ١٤٠٥هـ، بشأن الاجتهاد الفقهي.

أبيض

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .. أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة ، في الفترة ما بين ٢٧ ربيع الآخر ١٤٠٥هـ ، و ٨ جمادى الأولى ١٤٠٥هـ الموافق ١٨ - ٢٩ يناير ١٩٨٥م ، قد نظر موضوع الاجتهاد ، وهو بذل الجهد في طلب العلم بشيء من الأحكام الشرعية بطريق الاستنباط من أدلة الشريعة.

فالهيكل الأساسي للاجتهاد يتطلب تمام المعرفة باستجماع الشروط فلا مجال للاجتهاد إلا بها ، تحصيلاً لهذا الغرض الكفائي ، كما قال تعالى: ﴿ **فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ** ﴾ [**التوبة** : ١٢٢].

فقد أفادت الآية أن التفقه في الدين يتطلب التفرغ له ، فلا بد في الاجتهاد من أخذ الحيطة الكاملة ، للوصول إلى الفهم الفقهي الصحيح.

وأوضح السيوطى إيضاحا كاملاً فرضية الاجتهاد ، وأنه لم ينقطع ، وذلك في كتابه (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) ، فبابه لم يغلق ، ولا يملك أحد إغلاقه ، ولا سيما أن علماء الأصول حين بحثوا مسألة جواز خلو الزمن عن مجتهد أو عدم خلوه ، اتفقوا على أن باب الاجتهاد مفتوح أمام من تتوافر فيه شروطه ، وإنما تقاصرت الهمم عن تحصيل درجة الاجتهاد ، وهي التضلع في علوم القرآن والسنة المطهرة، وأصول الفقه ، وأحوال الزمن ، ومقاصد الشريعة ، وقواعد الترجيح عند تعارض الأدلة، مع عدالة المجتهد وتقواه والثقة بدينه.

وينقسم الاجتهاد إلى أربعة أقسام:

القسم الأول : المجتهد المطلق كالأئمة المقتدى بهم.

القسم الثاني : المجتهد في المذهب وله أربع أحوال ذكرها الأصوليون.

القسم الثالث : مجتهد الترجيح.

القسم الرابع : المجتهد في فن أو في مسألة أو مسائل ، وهو جائز بناء على أن الاجتهاد يتجزأ، وهو المختار.

لذلك كله قرر المجلس بالإجماع :-

١/ أن حاجة العصر إلى الاجتهاد حاجة أكيدة؛ لما يعرض من قضايا لم تعرض لمن تقدم عصرنا، وكذلك ما سيحدث من قضايا جديدة في المستقبل، فقد أقر النبي ﷺ معاذ بن جبل على الاجتهاد حين لا يجد نصاً من كتاب الله تعالى ولا سنة رسوله ﷺ ، وذلك حين قال معاذ (أجتهد رأيي ولا آلو) ، وحينئذ تحفظ للإسلام جدته وصلاحيته للعصور كلها؛ إذ تحل المشكلات في المعاملات ، ونظم الاستثمارات الحديثة ، وسواها من المشكلات الاجتماعية.

وحبذا لو أقيم مركز يجمع ما يصدر عن المجامع والمؤتمرات والندوات: لينتفع بذلك، وتزود به كليات الشريعة والدراسات العليا الإسلامية ، وبذلك يشع الإسلام ، وفى ذلك ضمان لحياة مستقيمة صالحة.

٢/ أن يكون الاجتهاد جماعياً ، بصدوره عن مجمع فقهي يمثل فيه علماء العالم الإسلامي ، وأن الاجتهاد الجماعي هو ما كان عليه الأمر في عصور الخلفاء الراشدين ، أفاده الشاطبي في الموافقات ، من أن عمر بن الخطاب وعامة خيار الصحابة قد كانت ترد عليهم المسائل وهم خير قرن ، وكانوا يجمعون أهل الحل والعقد من الصحابة فيتباحثون ثم يفتون.

وسار التابعون على غرار ذلك ، وكان المرجع في الفتاوى إلى الفقهاء السبعة ، كما أفاده الحافظ ابن حجر في التهذيب، وذكر أنهم إذا جاءتهم المسألة دخلوا فيها جميعاً ، ولا يقضي القاضي حتى ترفع إليهم ، وينظروا فيها.

٣/ توافر شروط الاجتهاد المطلوبة في المجتهدين؛ لأنه لا يتأتى اجتهاد بدون وسائله ، حتى لا تتعثر الأفكار ، وتحيد عن أمر الله تعالى؛ إذ لا يمكن فهم مقاصد الشرع في الكتاب الكريم وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام

إلا بها.

٤/ الاسترشاد بما للسلف ، حتى يقع الاجتهاد على الوجه الصحيح ، فلا يسلك إليه حديثاً إلا بعد معرفة ما سبق للسلف في كل شأن ، والاستعانة بما قدمه الأئمة المقتدى بهم، وإلا اختلطت السبل؛ فإن في كتب الفقه الإسلامي المستنبط من الكتاب والسنة ، أكبر عون على ما يعرض من المشكلات ، إلحاقا لها بنظائرها.

٥/ أن تراعى قاعدة أنه (لا اجتهاد في مورد النص) ، وذلك حيث يكون النص قطعي الثبوت والدلالة ، وإلا انهدمت أسس الشريعة.

وصلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه ، وسلم تسليماً كثيراً.

والحمد لله رب العالمين.

توقيعات أعضاء مجلس المجمع:

(توقيع) نائب الرئيس د. عبد الله عمر نصيف	(توقيع) رئيس مجلس المجمع الفقهي عبدالعزيز بن عبدالله بن باز: لكن أرى أن الاجتهاد الجماعي ليس بشرط بل يجوز للعالم أن يجتهد في مسائل الخلاف فيرجح ماهو الأفضل للدليل.	
(توقيع) عبدالله العبدالرحمن البسام	(توقيع) صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان	محمد بن عبدالله بن سبيل ليس من شرط الاجتهاد أن يكون جماعياً
(توقيع) مصطفى أحمد الزرقاء	(توقيع) محمد محمود الصواف	(توقيع) صالح بن عثيمين
(توقيع) محمد رشيد قباني	(توقيع) محمد الشاذلي النيفر	(توقيع) أبو بكر جومي
(توقيع) محمد بن جبير	(توقيع) د.أحمد فهمي أبو سنة	(توقيع) محمد الحبيب بن الخوجة
د. بكر أبو زيد متوقف	(توقيع) مبروك بن مسعود العوادي	(توقيع) محمد بن سالم بن عبدالودود

توقيع
د. طلال عمر بافقيه
مقرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

١/ وقد تخلف عن الحضور في هذه الدورة كل من: فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي، معالي الدكتور محمد رشيدي، فضيلة الشيخ عبدالقدوس الهاشمي، معالي اللواء الركن محمود شيت خطاب، فضيلة الشيخ حسن محمد مخلوف، فضيلة الشيخ أبو الحسن علي الحسنى الندوي.

الحكمة والرحمة
في الاختلاف بين المفسرين، والمحدثين، والفقهاء.

بقلم
أحمد محمد جمال.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد:

الخلاف بين الأئمة الأعلام - من فقهاء ومفسرين ومحدثين - أمر طبيعي لابد منه، ولا مذمة فيه؛ لأنه ثمرة العقول والمدارك المختلفة، كما أنه حصيلة للوسائل المتعددة لفحص النصوص والأدلة، وللقناعات الذاتية بثبوت هذا النص وهذا الدليل، - مثلاً - أو عدم ثبوته، أو تقريره هذا المقصد أو المعنى، أو عدم تقريره.

وقد اختلف الصحابة أنفسهم، والوحي يتنزل على الرسول ﷺ بين أيديهم وأسماعهم، واختلفوا بعد وفاته، في فهم الآية الواحدة والحديث الواحد، وفي بعض الأحكام الواجبة والمستحبة .. بل إن الحكم الواحد قالوا عنه: إنه واجب، وقال فريق آخر: إنه مستحب، وفي الجانب الآخر قالت طائفة عن الشيء المنهي عنه إنه حرام، وقالت طائفة أخرى: إنه مكروه.

وكتب تفسير القرآن الكريم، وشروح الحديث النبوي، والفقه الإسلامي، بين أيدينا، تحمل (اختلاف) الصحابة الأجلاء، واختلاف التابعين وتابعيهم فهماً واستنباطاً، ثم استناداً واستدلالاً.

ومن هنا كان كتاب الإمام ابن تيمية: (رفع الملام عن الأئمة الأعلام)، وكتاب (رحمة الأمة في اختلاف الأئمة) لأبي عبد الله الدمشقي الشافعي، وكان كتاب (إعلام الموقعين)، كانت هذه الكتب الثلاثة وأمثالها بسطاً للاختلاف في الفتوى، بين الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم.

وقد فوجئت بمقالة مطولة لأحد الكتاب الأفاضل، في جريدة المدينة يوم ١٤٠٣/٤/٢٨هـ ينحى خلال سطورها باللائمة الشديدة على اختلاف الأئمة الأربعة وغيرهم، (كالزيدية والظاهرية)، ويصف هذا الاختلاف بأنه مذموم ومنهي عنه، ويورد الجملة المشهورة (اختلاف أمتي رحمة)، ويقول: إنها ليست حديثاً نبوياً، كما يذكر الآية القرآنية: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ**

وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [**الأنعام**: ١٥٩].

ويقول الكاتب الفاضل: (لا تقتصر الاختلافات المذهبية على البعد عن شرع الله فحسب ... بل أدت وتؤدي إلى النزاع بين المسلمين إلى درجة القتال) ، ويستشهد بقول ياقوت الحموي في (معجم البلدان) : إن مدناً كثيرة تهدمت بسبب القتال بين أصحاب المذاهب .. مما أدى إلى ضعف المسلمين ، واستيلاء الأعداء على بلادهم!!).

● قلت: إن هذا النزاع بين بعض أتباع المذاهب قديم ، وهو خطأ من (الأتباع) الجهلة والسفهاء ، وليس النزاع نتيجة لاختلاف الأئمة أنفسهم في فقه التشريع الإسلامي قرآناً وسنة.

● ولم يكن سبباً في استيلاء الأعداء على ديارهم – كما يقول الأستاذ الاستانبولي – إنما سبب استيلاء أعداء المسلمين على ديارهم وأفكارهم وأخلاقهم هو : بعدهم عن (الإسلام) عقيدة وشريعة ، وتقليدهم لحضارة أعدائهم وقوانينهم وأخلاقهم.

ونبش الكاتب الفاضل تاريخ الأحناف والشافعية ـ المقبور ـ فأخرج منه مقولات ميتة لبعض الأتباع الجهلة والسفهاء ، كقولهم: (الشافعي فتى قريش يملأ الأرض علماً) ، وقولهم عن المذهب الحنفي: إنه مذهب الإمام الأعظم ، وقول المالكية : إن مذهب مالك إمام أهل المدينة هو الذي يملأ الأرض علماً، ولعل الحنابلة يقولون : بل مذهب الإمام أحمد إمام أهل السنة إلخ.

ثم ذكر: أن التابع الشافعي كان لا يتزوج الحنفية ، والحنفي لا يتزوج الشافعية ، أي أن نساء كل مذهب محرمات على رجال المذهب الآخر .. مع أن نساء أهل الكتاب أحلهن الله للمسلمين.

وخلاصة المقال الطويل الذي كتبه الأستاذ الاستانبولي : أنه يدعو إلى توحيد المذاهب الأربعة أو السبعة أو الثمانية عن طريق إنشاء (مجمع فقهي

إسلامي مقارن)!!

● وهى دعوة لن تتحقق؛ لأن الاختلاف كما أسلفنا طبيعي وقديم وأصيل بين العلماء على اختلاف اختصاصاتهم، تفسيراً أو تحديثاً أو فقهاً، وقد كان بين الصحابة في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وبعد وفاته ... ثم بين التابعين وتابعيهم إلى يومنا هذا.

(والاجتهاد) ركن من أركان التشريع الإسلامي فيما ليس فيه نص ثابت من القرآن أو السنة، والاختلاف الذي يشكو منه الكاتب الفاضل واقع فيما لا نص فيه من قرآن أو حديث ... وقد أجاز الرسول عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل أن يجتهد رأيه إذا لم يجد حكماً من القرآن أو السنة، واجتهد بعض الصحابة في عهده - في حادثة بني قريظة - بحيث اختلفوا في فهم أمره ﷺ ، فأجاز اجتهاد الذين صلوا في الطريق إلى بني قريظة ، كما أجاز اجتهاد الذين أخروا الصلاة إلى ما بعد وصولهم إلى بني قريظة.

أي أن صلاة هؤلاء في الطريق صحيحة ... وصلاة أولئك الذين أخروها إلى ما بعد فوات وقتها صحيحة أيضا . واختلاف الأئمة لا يخرج عن هذا المجال وفقاً لفهم النص ... وثبوته أو عدم ثبوته ، واحتماله لمقصد واحد ، أو احتماله لأكثر من مقصد، أو هو خاص أريد به عام، أو عام أريد به خاص، أو هو ناسخ لغيره، أو منسوخ بغيره، وقد ثبت نسخه عند إمام، ولم يثبت عند آخر، وهكذا.

والاختلاف في الاجتهاد هو - فعلاً - رحمة بالأمة؛ وذلك لاختلاف ظروفهم وحاجاتهم وطاقاتهم البشرية، وهذا لا يعني أن يأخذ المسلم بالأيسر والأخف من كل مذهب، وإنما يعني أن يأخذ بما يتفق وحاجته وطاقته ، إذ ﴿ **لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا** ﴾ [البقرة: ٢٨٦] و ﴿ **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾ [البقرة: ١٨٥].

ثم إن المسلم موكل إلى ضميره ، أي إلى عقيدته وإيمانه ، والرسول عليه الصلاة والسلام يقول: (إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى)..

والباحث الدارس المفكر من المسلمين يتبع ما يثق في صوابه وصحته، وثبوته عن الله ورسوله من (دين) ، أما العامة والأميون والمشغولون بأمور المعاش... فمن حقهم اتباع مذاهب هؤلاء الأئمة الأعلام .. فهم من أولي الأمر، ومن أهل الذكر الذين أمر القرآن بسؤالهم واتباعهم.

وسوف أعود لبسط الأمثلة من اختلاف الأئمة ، وكونه حكمة ورحمة ، وحجة ساطعة على سعة التشريع الإسلامي ، وشموله لكل أحوال الناس الذين (لا يزالون مختلفين)، كما وصفهم القرآن الكريم.

وحبذا لو لم يشغل كُتَّابُنا وصحفُنا (الشباب) بأمثال هذه المسائل ، التي لا جدوى من إثارتها ، ولا صواب في موضوعها.

وقد سبق أن تناولنا في بحث سابق بالتأمل قول الله عز وجل : من سورة هود﴿ **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ** ﴾ [**هود** : ١١٨]، ونتابع هنا تأملنا لهذه الحقيقة الكونية الإلهية فيما يراه بعض المفكرين العصريين.

يقول الكاتب الإنجليزي (جون هاد هام) : (لو أن كل بلد كان له عين الهيئة، وعين المناخ ، وعين السكان، وعين المواد الخام لكان كل بلد يستطيع الحياة مستقلاً تمام الاستقلال عن جيرانه، ولكن الله نظم خريطة الدنيا على نحو يجعل كل بلد في حاجة كبيرة أو صغيرة إلى كل بلد وهذا القول يصدق أيضا على الشعوب).

(فكل شعب قد جعلت فيه مزية يستطيع بها أن يضيف شيئاً إلى مجموع الشعوب، وكل شعب مدين إلى الشعوب الأخرى بشيء يعوزه في إنتاجه أو ينقصه في تركيبه .. وما يقال في شعب يقال في الأفراد الذين يتكون منهم، فما من مجتمع صحيح البنيان إلا كان صحة بنيته ناتجة من أفراد يتشابهون في نوع العمل واتجاه التفكير؛ لأن تلك الصحة إنما قوامها تلك المساهمة التي يؤديها إلى المجموع كل فرد بعلمه الخاص، وتجاربه الشخصية ، ومزاجه المختلف، وطبيعته ونظرته ، هل نستطيع أن نتصور قيام مجتمع يتكون من

أفراد كلهم متشائمون فى النظرة ، أو كلهم متفائلون ، أو كلهم حريصون، أو كلهم مهملون، أو كلهم شعراء ، أو كلهم مهندسون ، أو كلهم خطباء؟!).

ويعلق أحد الكتاب العصريين على رأي (جون) بقوله : (سنة الله في خلقه ، يبدو إذن من ذلك الاختلاف في الصفات والهبات والسمات .. هنا سر التناسق في الخليقة أي سر تضامنها .. فأعضاء الجسم متضامنة في العمل؛ لأنها مختلفة في الوظيفة ، ولو أنها تشابهت في الوظيفة لما تضامنت فيما بينها، ولاستقل في الحال كل عضو عن كل عضو ، وبهذا الاستقلال يتفكك الجسم، ويتفتت الفرد).

فإذا انتقلنا إلى مجال الرأي وجدنا أن اختلاف الآراء في المجتمع البشري ضرورة من ضرورات الطبيعة، أي مظهر لإرادة الله، فلا ينبغي أن يشط بنا غرورنا الإنساني فنعتقد أن ما يجول في رأس أحدنا من رأي يجب أن يسود الناس أجمعين، فما من رأي واحد يمكن أن يسود هذه الأرض.

إن العالم اليوم منقسم إلى معسكرين ورأيين، كل منهما يريد أن يمحو الآخر من الوجود محواً، الرأسمالية فى جانب، والشيوعية فى جانب ، وكل منهما يعد من الذرة قنبلة يزيل بها خصمه من خريطة الدنيا .

ولكن الذي لن يقع هو وحدة الرأي في هذا العالم، حتى وإن ظفر أحد الجانبين بالانتصار الساحق الماحق، ذلك أنه في تلك اللحظة بالذات لا يلبث أن ينقسم هذا الرأي المتشدد المنتصر إلى آراء تختلف وتشتجر ... وهكذا دواليك؛ لأن هذا هو ناموس الخالق، (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين).

وقد أسلفنا أيضا الحديث عن اختلاف الفهم والاستنباط عند فقهاء الشريعة الإسلامية بين التخفيف والتيسير، وبين التشديد والتعسير في تطبيقات الأحكام، وفي ذلك يروي ابن سعد والبيهقي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال: (اختلاف أصحاب محمد ﷺ رحمة بالناس)، ويقول ابن حجر : إنه لما أراد هارون الرشيد أن يعلق موطأ مالك في الكعبة، ويحمل الناس على

ما فيه، قال الإمام مالك : لا تفعل يا أمير المؤمنين، فإن أصحاب رسول الله اختلفوا في الفروع، وتفرقوا في البلدان، وإن اختلاف العلماء رحمة من الله على هذه الأمة ... كل يتبع ما صح عنده ، وكلهم مصيب ، وكلهم على هدى).

كما نقل عن الإمام الشافعي أنه قال : إن المجتهدين القائلين بحكمين مختلفين بمنزلة رسولين جاءا بشريعتين متباينتين ، وكلاهما حق وصدق. وفى مقالة للإمام المازري : أن القول بأن الحق في طرفين هو ما عليه أهل التحقيق من العلماء والمتكلمين، وهو مروي عن الأئمة الأربعة رضوان الله عليهم.

ولعل فى هذه التتمة لحديث الخلاف بين الائمة الأربعة الذى قدمناه آنفاً مزيداً من التنوير والتبصير بحكمة (الخلاف) فى طبيعة التكوين الإنساني ، تفكيراً وتدبيراً وتشريعاً.

وقد يرد - هنا - على الأذهان سؤال : إننا نقرأ في كتاب الله : ﴿**إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**﴾ [**الأنبياء**: ٩٢] فكيف نوفق بينهما وبين الآية موضوع الحديث؟

والجواب على ذلك : أن هذه الآية نزلت خطاباً لأتباع نبينا محمدﷺ ... فهي تؤكد لهم أنهم أتباع دين واحد ، ونبي واحد ، هذا الدين هو الإسلام الذي أكمله الله لهم، وأتم به نعمته عليهم، ورضيه لهم ديناً ، وهو واحد في مبادئ عقيدته، وواحد فى قواعد شريعته، وواحد فى أصول أخلاقه، فعلى المسلمين ألا يختلفوا فى هذه الأصول والقواعد والمبادئ الأساسية، وأن يؤمنوا ويرضوا بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً.

أما الاختلاف الذى تعنيه الآية الأولى .. فهو اختلاف الفهوم والعقول فى استنباط الأحكام والاستدلال عليها، وهو اختلاف فى الفروع .. لا فى الأصول والثوابت.

وقد أسلفنا الإشارة - فى مقدمة هذا البحث - أن بعض الصحابة الأجلاء رضوان الله عليهم اختلفوا فى اجتهادهم .. ونجد مثلاً على ذلك

---

(١) فتح الباري ج/١ ص/٣٩٧ ومابعدها.

فتوى سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه (بالاكتفاء بالوضوء إذا جامع الرجل امرأته فلم ينزل استناداً إلى الحديث: (الماء من الماء)، وخالفه جمهور الصحابة إلى وجوب الاغتسال ، استناداً إلى الحديث الآخر : (إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل)[١].

واختلف التابعون فى المسألة نفسها أيضاً .. فقال عطاء : لا تطيب نفسي إذا لم أنزل حتى أغتسل من أجل اختلاف الناس.

وقال الشافعي : خالفنا بعض أهل ناحيتنا ـ يعني الحجازين ـ فقالوا : (لا يحسن الغسل)[٢].

● واختلف الصحابة والتابعون فى قراءة الجنب والحائض والنصراني للقرآن ، استناداً إلى أحاديث نبوية متعددة، فبعضهم أجازها وبعضهم منعها[٣].

● واختلف عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس ـ رضي الله عنهم جميعاً ـ فى التيمم، فقال الأول : إنه يجب لكل فريضة ، وقال الثاني : إنه لا يجب .. أي نصلي بالتيمم عدة فرائض.

واختلف الائمة في النوافل ، فقال بعضهم بالتيمم لكل نافلة ، وقال الآخرون بجواز التيمم لعدة نوافل[٤].

● واختلف فى قصر الصلاة فى السفر ـ هل هو رخصة أو عزيمة ـ فذهب الأحناف إلى أنه عزيمة استناداً إلى حديث عائشة رضي الله عنها : (فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين فى الحضر والسفر ، فأقرت صلاة السفر ، وزيد فى صلاة الحضر)، واحتج مخالفوهم بالآية الكريمة : ﴿ **فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ** ﴾ [النساء: ١٠١](فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) ، والحديث النبوي عن القصر : (بأنه صدقة تصدق الله بها عليكم)[٥].

(١) المصدر السابق.
(٢) المصدر السابق ج/ ١ ص ٤٠٧ ومابعدها.
(٣) المصدر السابق ج١ ص٤٤٧ ومابعدها.
(٤) المصدر السابق ج١ ص ٤٦٤ ومابعدها.
(٥) المصدر السابق.

● ونجد الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ يرى قبول شهادة امرأة واحدة فيما لا يطلع عليه إلا النساء، كالولادة ،والاستهلال ، والرضاع، والبكارة، والعيوب تحت الثياب كالرتق والقرن، والبرص، وانقضاء العدة.

وذهب آخرون إلى وجوب شهادة امرأتين، وبعضهم إلى ثلاث شاهدات ، وآخرون إلى أربع.

ونرى أنه خلاف مفيد وفيه رحمه واسعة؛ لأنه فى حالة وجود شاهدة واحدة تكون مجزية على مذهب، وفى حالة وجود شاهدتين تكون الشهادة مجزية على مذهب آخر، وهكذا إلى آخر وجوه الخلاف.

● كذلك نرى السيدة عائشة رضي الله عنهما تجيز التطيب عند الإحرام، بينما يمنعه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، وكان ابنه سالم يخالفه فى ذلك، ويذهب مذهب عائشة.

● كما كان ابن الزبير ينهى عن التمتع بالعمرة مقتدياً بعمر بن الخطاب ، بينما كان ابن عباس يأمر بها إلخ[١].

وهكذا تفيض كتب التفسير والحديث والفقه باختلاف الصحابة والتابعين والفقهاء في تقرير الأحكام واستنباطها، والاستدلال عليها من القرآن والسنة. وهو اختلاف ـ كما أسلفنا ـ رحمة وحكمة.

(١) فتح الباري ج٣ ص٣٩٨ و ٤٣٣ .

معاذ بن جبل الأنصاري الخزرجي

الصحابي العالم السفير المجاهد رضي الله عنه

بقلم

اللواء الركن : محمود شيت خطاب

عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الاسلامي.

أبيض

(أعلم أمتي بالحلال والحرام معاذ بن جبل) محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم

نسبه وأيامه الأولى:-

هو معاذ بن جبل بن عمر بن أوس بن عائذ بن عدي بن كعب بن عمرو بن أُدَيّ بن سعد وأُدَيّ بن سعد هو أخو سلمة بن سعد[١] وأُدَيّ بن سعد بن على بن أسد بن ساردة بن يزيد بن جشم بن الخزرج[٢] الأنصاري الخزرجي ثم الجشمي. وأُدَيّ الذى ينسب إليه هو أخو سلمة محمد بن الجد بن قيس لأمه، وسهل من بني سلمة، بينما معاذ من بني أُدَيّ، ولم يبق من بني أُدَيّ أحد وعداده فى بني سلمة[٣].

أمه: هند بنت سهل بن جهينة، ثم من بني الربعة[٤].

يكنى : أبا عبد الرحمن[٥] وقد شهد العقبة الثانية[٦] مع السبعين من الأنصار[٧] ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين من الأنصار[٨]، فبايعوا رسول الله ﷺ عند العقبة على أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وآباءهم وأزرهم[٩]

وأن يرحل هو إليهم وأصحابه[١٠]، وكان ذلك فى السنة الثالثة عشرة من النبوة[١١].

ولما قدم الأنصار الذين بايعوا النبي ﷺ المدينة أظهروا الإسلام بها، وفى قومهم بقايا من شيوخ لهم على دينهم من الشرك، منهم عمرو بن الجموح بن زيد بن حرام بن كعب بن غنم بن كعب بن سلمة، وكان ابنه معاذ

(١) طبقات ابن سعد (٣/٥٨٣)
(٢) جمهرة أنساب العرب (٧٥٨) وانظر أسد الغابة (٤/٣٧٦) والاستيعاب (٣/١٤٠٣).
(٣) أسد الغابة (٤/٣٧٦) والاستيعاب (٣/١٤٠٣).
(٤) طبقات ابن سعد (٣/٥٨٣) وانظر المعارف (٢٥٤) وهي أمه من جهينة.
(٥) طبقات ابن سعد (٣/٥٨٣) وأسد الغابة (٤/٣٧٦) والإصابة (٦/١٠٦) ، والاستيعاب (٣/١٤٠٣).
(٦) أسد الغابة (٤/٣٧٦).
(٧) طبقات ابن سعد (٣/٥٨٣).
(٨) سيرة ابن هشام (٢/٤٩) وجوامع السيرة (٧٥).
(٩) الأزر: جمع إزار، وهو كناية عن المرأة والنفس، والثانية هي المقصودة هنا.
(١٠) جوامع السيرة (٧٤).
(١١) البدء والتاريخ (٤/١٦٦).

ابن عمرو الذي شهد العقبة وبايع رسول اللهﷺ ، وكان عمرو بن الجموح سيداً من سادات بني سلمة، وشريفاً من أشرافهم وكان قد اتخذ في داره صنماً من خشب يقال له (مناة) ، كما كانت الأشراف يصنعون ، تتخذ إلاهاً تعظمه وتظهره، فلما أسلم فتيان بني سلمة معاذ، ومعاذ بن عمرو، في فتيان منهم ممن أسلم وشهد العقبة، كانوا يدلجون بالليل على صنم عمرو بن الجموح فيحملونه ويطرحونه في بعض حفر بني سلمة ، وفيها عذر[١] من عذر الناس منكساً على رأسه ، فإذا أصبح ويعلم من عدا على آلهتنا هذه الليلة؟ ثم يغدوا ويلتمس الصنم حتى إذا وجده غسله وطهره وطيبه ، ثم قال: (أما والله لو أعلم من فعل هذا بك لأخزيته)، فإذا أمسى ونام عمرو عدوا عليه ففعلوا به مثل ذلك، فيغدو فيجده في مثل ما كان فيه من الأذى، فيغسله ويطهره ويطيبه. ثم يغدون عليه إذا أمسى فيفعلون به مثل ذلك، فلما أكثروا عليه استخرجه من حيث ألقوه يوماً فغسله وطهره وطيبه، ثم جاء بسيفه فعلقه عليه، ثم قال له (إني والله ما أعلم من يصنع بك ما ترى ، فإن كان فيك خير فامتنع، فهذا السيف معك)، فلما أمسى ونام عمرو عدوا على صنمه فأخذوا السيف من عنقه، ثم أخذوا كلباً ميتاً فقرنوه به بحبل ، ثم ألقوه في بئر من آبار بني سلمة ، فيها عذر من عذر الناس، وغدا عمرو بن الجموح فلم يجده في مكانه الذي كان به، فخرج يتبعه حتى وجده في تلك البئر ، منكساً مقروناً بكلب ميت ، فلما رآه أبصر شأنه وكلمه من أسلم من قومه، فأسلم رحمه الله وحسن إسلامه[٢]، وكان معاذ بن جبل يكسر أصنام بني سلمة لما أسلم هو وثعلبة بن عنمة وعبد الله بن أنيس[٣]، وكان داعياً إلى الله ولا يسكت عن الذين لا يهتدون من قومه، فيكسر أصنامهم.

(١) عذر جمع عذرة وهو الغائط
(٢) سيرة ابن هشام (٢ / ٦١-٦٢).
(٣) طبقات أبن سعد (٥٨٣/٣) وانظر أسد الغابة (٣٧٨/٤).

وكان عُمُرُ معاذ لما أسلم ثماني عشرة سنة[١] ، وكان من أفضل شباب الأنصار علماً وحياء وسخاءً[٢].

وفى رواية أخرى أن سبب إسلام معاذ : أن عبد الله بن رواحة كان أخاً لمعاذ في الجاهلية ، وكان لمعاذ صنم، فأتى عبد الله منزل معاذ ومعاذ غائب، ففلذ[٣] صنم معاذ فلذا، فلما رجع معاذ وجد امرأته تبكي ، فقال (ما وراءك؟) فأخبرته بصنيع ابن رواحة بإلهه ، ففكر معاذ في نفسه وقال : (لو كان عند هذا طائل لامتنع) ، ثم جاء على عبد الله بن رواحة، وقال: (انطلق بنا إلى رسول الله)، فانطلق به فأسلم[٤] ، حيث رافقه إلى بيعة العقبة التي شهدها معاذ وشهدها عبد الله بن رواحة أيضا ، فاختار النبي ﷺ ابن رواحة نقيباً من بين اثني عشر نقيباً اختارهم عليه الصلاة والسلام[٥]

لقد كان معاذ من أوائل من أقبل على اعتناق الإسلام من الأنصار، فأقبل على اعتناقه إقبال الشباب على ما يحب، فسعى إلى النبي ﷺ في موطنه مكة، قبل هجرة النبي ﷺ من مكة إلي المدينة ، فلما عاد معاذ من رحلة الإيمان إلى المدينة ، عاد إليها داعياً إلى الله، يعيش للدعوة لا لنفسه، وينتظر مع الأنصار هجرة النبي ﷺ وهجرة المهاجرين إلى دار الهجرة؛ ليكونوا يداً واحدة في خدمة الإسلام والمسلمين.

جهاده:-

شهد معاذ غزوة بدر الكبرى [٦] الحاسمة التى كانت فى شهر رمضان من السنة الثانية الهجرية، وقد شهد هذه الغزوة وهو ابن عشرين ، أو إحدى وعشرين سنة[٧].

(١) أسد الغابة (٣٦٧/٤)، وتهذيب التهذيب (١٨٦/١٠).
(٢) الإصابة (١٠٧/٦).
(٣) فلذ الشيئ فلذا: قطعه، والفلذ: جمع الفلذة، وهي القطعة من الكبد واللحم والذهب والفضة.
(٤) البدء والتاريخ (١١٧/٥ - ١١٨).
(٥) سيرة ابن هشام (٣٤٧/٥) ومغازى الواقدي (١٧٠/١) والدرر (١٣٤) وجوامع السيرة (١٣٩).
(٦) سيرة ابن هشام (٦٧/٢) أنساب الأشراف (٢٤٤/١) والمحبر (٢٦٩).
(٧) طبقات ابن سعد (٥١٠/٣).

وشهد معاذ عزوة أحد[١] التي كانت في شهر شوال من السنة الثالثة الهجرية، وفي هذه الغزوة استشهد حمزة بن عبد المطلب عم رسول الله كما هو معروف ، فمضى سعد بن معاذ رضي الله عنه إلى نسائه وساقهن، فلم تبق امرأة إلا جاء بها إلى بيت رسول الله ﷺ، فبكين بين المغرب والعشاء حمزة رضي الله عنه، فلما سمع النبي ﷺ البكاء قال: (ما هذا ؟) فقيل: نساء الأنصار يبكين على حمزة. فقال رسول الله ﷺ: (رضي الله عنكن وعن أولادكن) وأمر أن ترد النساء إلى منازلهن ، وكان معاذ بن جبل قد جاء بنساء بني سلمة فبكين على حمزة مع نساء الأنصار[٢].

وشهد معاذ غزوة (المريسيع)[٣]، وكان مع المسلمين ثلاثون فرساً : في المهاجرين منها عشرة ، وفي الأنصار عشرون، وكان معاذ من بين الأنصار فارساً[٤]، وكانت هذه الغزوة في شهر شعبان من السنة الخامسة الهجرية.

وشهد غزوة يهود بني (قريظة) ، وكان مع المسلمين ستة وثلاثون فرساً، وكان معاذ أحد فرسان الأنصار[٥]، وكانت هذه الغزوة في شهر ذي القعدة من السنة الخامسة الهجرية.

وشهد معاذ غزوة (خيبر)، فقسم النبي ﷺ الغنائم بين المسلمين ، وجعل رؤساء على المسلمين لكل مائة رجل منهم رئيس، وكان رئيس بني سلمة معاذ[٦] وكانت هذه الغزوة في شهر المحرم من السنة السابعة الهجرية.

وشهد غزوة فتح (مكة) فاستعمله النبي ﷺ على أهل مكة يعلمهم السنن والفقه، ثم خرج عليه الصلاة والسلام مع الصحابة إلى (حنين)[٧] ، وكانت غزوة فتح مكة في شهر رمضان من السنة الثامنة الهجرية.

---

(١) أسد الغابة (٣٧٦/٤).
(٢) مغازي الواقدي (٣١٦/١ – ٣١٧).
(٣) المريسيع: اسم ماء في ناحية قديد إلى الساحل انظر معجم البلدان (٤١/٨) وهو ماء لخزاعة بينه وبين الفرع نحو يوم، انظر وفاء الوفاء (٣٧٣/٢)
(٤) مغازي الواقدي (٤٠٥/١)
(٥) مغازي الواقدي (٤٩٨/٢)
(٦) مغازي الواقدي (٦٨٩/٢) – ٦٩٠)
(٧) مغازي الواقدي (٨٨٩/٣) وطبقات ابن سعد (٣٤٨/٢) وأنساب الأشراف (٣٩٥/١) وابن الأثير (٢٧٢/٢).

وبعد عودة النبي ﷺ بالمسلمين من غزوة (حنين) والطائف إلى مكة ، وعودته بهم من مكة إلى المدينة، خَلَفَ معاذ بن جبل في مكة يعلم الناس القرآن والفقه[١] ،فنهض بواجبه التعليمي على أحسن وجه.

وشهد معاذ غزوة (تبوك) ، وكان الناس مع رسول الله ﷺ ثلاثين ألفا ومن الخيل عشرة آلاف فرس، وأمر رسول الله ﷺ كل بطن من الأنصار أن يتخذوا راية، والقبائل من العرب فيها الرايات والألوية . وكان رسول الله ﷺ قد دفع راية بني مالك بن النجار إلى عمارة بن حزم، فأدرك رسول الله ﷺ زيد بن ثابت فأعطاه الراية، قال عمارة : (يا رسول الله لعلك وجدت عليَّ)[٢] قال : (لا والله ، ولكن قدموا القرآن ، وكان أكثر أخذاً للقرآن منك، والقرآن يقدم وإن كان عبداً أسود مجدعاً)[٣] ، وأمر في الأوس والخزرج أن يحمل راياتهم أكثرهم أخذاً للقرآن، وكان معاذ بن جبل يحمل راية بني سلمة[٤].

وكان كعب بن مالك الأنصاري أحد الثلاثة الذين خُلِّفوا ، فلم يشهد غزوة تبوك مع رسول الله ﷺ فذكر كعب قصة تخلفه فقال : وغزا رسول الله ﷺ تلك الغزوة ، حين طابت الثمار وأحبت الظلال ، فالناس إليها صُعُر[٥] فتجهز رسول الله ﷺ وتجهز المسلمون معه ، وجعلت أغدو لأتجهز معهم فأرجع ولم أقض حاجة، فأقول فى نفسي : أنا قادر على ذلك إذا أردت، فلم يزل ذلك يتمادى بي حتى شمَّر الناس عن الجد ، فأصبح رسول الله ﷺ غادياً والمسلمون معه ، ولم أقض من جهازي شيئاً، قلت : أتجهز بعده بيوم أو يومين ثم ألحق بهم، فغدوت بعد أن فصلوا لأتجهز، فرجعت ولم أقض شيئاً، ثم غدوت فرجعت ولم أقض شيئاً ، فلم يزل ذلك يتمادى بي

(١) مغازي الواقدي (٩٥٩/٣) وسيرة ابن هشام (١٤٩/١).
(٢) وجد علي: غضب علي، انظر النهاية (١٩٦/٤)
(٣) المجدع: المقطوع الأنف، انظر النهاية (١٤٨/١)
(٤) مغازي الواقدي (١٠٠٢/٣ - ١٠٠٣).
(٥) صعر: بضم فسكون، جمع أصعر، وهو المائل ومنه قوله تعالى : (ولا تصعر خدك للناس) اي لاتعرض عنهم ولاتمل وجهك إلى جهة أخرى.

حتى أسرعوا وتفرط[١] الغزو، فهممت أن أرحل فأدركهم وليتني فعلت، فلم أفعل وجعلت إذا خرجت فى الناس بعد خروج رسول الله ﷺ فطفت فيهم يحزنني أني لا أرى إلا رجلاً مغموصاً[٢] عليه فى النفاق ، أو رجلاً ممن عذر الله من الضعفاء، ولم يذكرني رسول الله ﷺ حتى بلغ تبوك، فقال وهو جالس فى القوم بتبوك : (ما فعل كعب بن مالك؟) فقال رجل من بني سلمة يا رسول الله حبسه برداه والنظر فى عطفيه، فقال له معاذ :بئس ما قلت ، والله يا رسول الله ما علمنا منه إلا خيراً[٣].

وهكذا يدافع معاذ عن الحق بالحق، ولا يسكت عن غمز أحد إخوانه بدون حق، ولما عاد النبي ﷺ بالمسلمين من تبوك إلى المدينة المنورة، فسأل كعب بن مالك عن سبب تخلفه فقال كعب: والله ما كان لي عذر، والله ما كنت أقوى ولا أيسر مني حين تخلفت عنك. فقال رسول الله ﷺ : (أما أنت فقد صدقت، فقم حتى يقضي الله عز وجل فيك)، فقام كعب ومعه رجال من بني سلمة، فقالوا له : والله ما علمناك أكنت أذنبت ذنباً قبل هذا، وقد عجزت إلا تكون اعتذرت إلى رسول الله ﷺ بما اعتذر إليه المخلفون، فقد كان كافيك ذنبك استغفار رسول الله ﷺ لك ، فما زالوا به يؤنبونه حتى أراد أن يرجع إلى رسول الله ﷺ فيكذب نفسه، لكنه لقي معاذ بن جبل وأبا قتادة، فقالا له : لا تطع أصحابك وأقم على الصدق، فإن الله سيجعل لك فرجاً ومخرجاً إن شاء الله[٤].

وبهذا دافع معاذ عن الحق ، وأمر بالصدق، وأنقذ صاحبه من الوقوع في الكذب ، والنجاةُ في الصدق وحده.

وكانت غزوة تبوك في شهر رجب من السنة التاسعة الهجرية، وكانت

---

(١) تفرط الغزو: فات وسبقني، وألفاظ الفرط – كبطل– السابق المتقدم ومنه قوله صلى الله عليه وسلم (أنا فرطكم في الحوض).

(٢) مغموصاً عليه: مطعوناً عليه، تقول: غمصت الرجل: إذا طعنت عليه.

(٣) سيرة ابن هشام (١٨٨/٤ – ١٨٩)

(٤) مغازي الواقدي (١٠٥٠/٤) وانظر سيرة أبي قتادة المفصلة في كتابتنا: قادة النبي صلى الله عليه وسلم.

آخر غزوات النبي ﷺ، وقد شهد معاذ مع النبي ﷺ المشاهد كلها[١]، ولم يتخلف عن مشهد من المشاهد، إلا غزوة (حنين) وغزوة (الطائف) ، فقد خلفه النبي ﷺ في مكة لتعليم أهلها السنن[١].

وقد ذكرنا الغزوات التي ورد ذكر معاذ فيها في المصادر المعتمدة المتيسرة بين يدي ، ولم يرد ذكره في الغزوات الأخرى؛ إذ لا يمكن أن نذكر أسماء جميع الصحابة الذين شهدوا كل غزوة من غزوات النبي ﷺ ، وحسب أحدهم أن يذكر في بعض الغزوات ، ويذكر بأنه شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، أو شهد قسماً منها ولم يشهد قسماً آخر ، لسبب أو لآخر.

وبذلك نال معاذ شرف الصحبة وشرف الجهاد تحت لواء النبي ﷺ .

السفير :-

كتب النبي ﷺ إلى ملوك اليمن : الحارث بن عبدكلال ، ونعيم بن عبد كلال من حمير يدعوهم إلى الإسلام، وكان نص كتاب النبي ﷺ :

(سلمٌ أنتم ما آمنتم بالله ورسوله : وأن الله وحده لا شريك له ، بعث موسى بآياته، وخلق عيسى بكلماته، قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى الله ثالث ثلاثة ، عيسى ابن الله[١]).

علامة الختم الله
رسول
محمد

ولا نعلم من حمل رسالة النبي ﷺ إلى ملوك حمير ، ولا موعد بإرسال هذه الرسالة، ولكن من الواضح أنها أرسلت بعد فتح مكة الذي كان في رمضان من السنة الثامنة الهجرية؛ لأنه لا يمكن إرسال مثل هذه الرسالة قبل الفتح؛ لأن مكة التي كانت بيد قريش كانت الحاجز بين المنطقة الإسلامية التي مقرها المدينة، وبين المنطقة غير الإسلامية التي مقرها مكة وتمتد نحو الجنوب إلى اليمن ، وجنوبي الجزيرة العربية، ويحتمل أنه أرسل

(١) أسد الغابة (٣٧٦/٤) والاستيعاب (١٤٠٢/٣) والجامع (٤٩٣/٤)
(٢) أنساب الأشراف (٣٥٦/١)
(٣) انظر تفاصيل المصادر والمراجع في: مجموعة الوثائق السياسية (١٤٣)

كتابه هذا إلى ملوك اليمن منصرفاً من (الجعرانة) (١) في طريقه إلى مكة للعمرة، كما فعل في إرسال كتب أخرى إلى ملوك ورؤساء آخرين (٢) ؛ إذ أصبح الطريق إلى اليمن وإلى غيرها سالكاً مفتوحاً.

وكان منصرف النبي ﷺ من الجعرانة في شهر ذي القعدة من السنة الثامنة الهجرية (٣).

وفى شهر رمضان من السنة التاسعة الهجرية قدم على رسول الله ﷺ كتاب ملوك حمير مقدمه من تبوك مع رسولهم إليه بإسلامهم: الحارث بن عبد كلال ، ونعيم بن عبد كلال، والنعمان قيل ذي رعين ، وهمدان ، ومعافر، كما بعث زرعة ذو يزن إليه مالك بن مرة الرهاوي بإسلامه ، وإسلام ملوك اليمن، ومفارقتهم الشرك وأهله (٤).

وكتب رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن كتاباً يخبرهم فيه بشرائع الإسلام ، وفرائض الصدقة في المواشي والأموال، ويوصيهم بأصحابه ورسله خيراً، وكان رسوله إليهم معاذ ومالك بن فزارة.

والصواب أنه مالك بن مرارة الرهاوي (٥) ، منسوب إلى رهاء بن منبه ابن حرب: قبيلة من مذحج (٦) ، وكتب رسول الله ﷺ إلى عدة من أهل اليمن سماهم، منهم : الحارث بن عبد كلال ، وشريح بن عبد كلال ، ونعيم بن عبد كلال ، ونعمان (٧) قيل ذي يزن، ومعافر وهمدان، وزرعة ذي رعين، وكان أسلم من أول حمير، وأمرهم أن يجمعوا الصدقة والجزية فيدفعونها إلى معاذ بن جبل، ومالك بن مرارة رسول أهل اليمن إلى النبي ﷺ

---

(١) الجعرانة: ماء مابين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب نزلها النبي ﷺ لما قسم غنائم هوازن مرجعه من غزوة حنين، انظر التفاصيل في معجم البلدان (١٠٩/٣)

(٢) طبقات ابن سعد (٢٦٣/١)

(٣) طبقات ابن سعد (١٧٠)

(٤) الطبري (١٢٠/٣)

(٥) انظر سيرته في: أسد الغابة (٢٩٣/٤) والإصابة (٣١/٦) والاستيعاب (١٣٥٨/٤)

(٦) الإصابة (٣١/٦)

(٧) القيل: يقال هو الملك، ويقال بل هو دون الملك الأعلى، وهذا هو الأكثر، وسمي لأنه ذو القول: الذي إذا قال لم يرد أحد قوله.

بإسلامهم وطاعتهم، فكتب إليهم رسول الله ﷺ أن مالك بن مرارة قد بلغ الخبر وحفظ الغيب.

وكتب رسول الله ﷺ إلى بني معاوية من كنده، بمثل ذلك . وكتب رسول الله ﷺ إلى بني عمرو من حمير يدعوهم إلي الإسلام(١) وكان نص جواب النبي ﷺ على كتاب ملوك اليمن الذي بعثوه إليه بإسلامهم :

بسم الله الرحمن الرحيم

من محمد رسول الله النبي إلى الحارث بن عبد كلال وإلى نعيم بن عبد كلال وإلى النعمان قيل ذي رعين ومعافر وهمدان . أما بعد ذلكم ، فإني أحمد إليكم الله الذي لا إله إلا هو.

أما بعد فإنه قد وقع بنا رسولكم منقلبنا من أرض الروم، فلقينا بالمدينة، فبلغ ما أرسلتم به ، وخبر ما قبلكم ، وأنبأنا بإسلامكم وقتلكم المشركين ، وأن الله قد هداكم بهداه أن أصلحتم وطعتم الله ورسوله وأقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وأعطيتم المغانم خمس الله ، وسهم النبي ﷺ وصفيه(٢) ، وما كتب على المؤمنين من الصدقة من العقار(٣)، عشر ما سقت العين، وسقت السماء، وعلى ما سقى الغَرْب(٤) نصف العشر، إن في الإبل الأربعين ابنة لبون، وفي ثلاثين من الإبل ابن لبون ذكر(٥) وفي كل خمسة من الإبل شاة، وفي كل عشرة من الإبل، شاتان، وفى كل أربعين من البقر بقرة، وفى كل ثلاثين من البقر تبيع(٦) جذع(٧) ، أو جذعة ، وفي كل أربعين من الغنم السائمة وحدها شاة، وأنها فريضة الله التي فرض على المؤمنين في الصدقة فمن زاد خيراً فهو خير له ، ومن أدى ذلك وأشهد على إسلامه وظاهر

(١) طبقات ابن سعد (٢٦٤/١ ، ٢٦٥)
(٢) الصفي مايصطفيه الرئيس من الغنيمة قبل أن تقسم الغنائم وهو فعيل بمعنى مفعول.
(٣) العقار: بزنة سحاب: هو ههنا الأرض التي تزرع.
(٤) الغرب – بفتح فسكون هي الدلو العظيمة.
(٥) ابن لبون: ولد الناقة إذا استكمل السنة الثانية ودخل في الثالثة، لأن امه ولدت غيره فصار لها لبن وهي ابنة لبون وبنت لبون.
(٦) التبيع: ولد البقرة.
(٧) الجذع: مااستكمل سنتين ودخل في الثالثة.

المؤمنين[١] على المشركين ، فإنه من المؤمنين له ما لهم ، وعليه ما عليهم، ومن كان على يهوديته ، أو نصرانيته فانه لا يرد عنها، وعليه الجزية[٢]، على كل حالم ذكر أو انثى حر أو عبد دينار واف من قيمة المعافر[٣]، أو عوضه ثياباً، فمن أدى ذلك إلى رسول الله ﷺ فإن له ذمة الله ورسوله، ومن منعه فإنه عدو الله ورسوله.

أما بعد: فإن رسول الله محمداً النبي أرسل إلى زرعة ذي يزن أن إذا أتاكم رُسلي فأوصيكم بهم خيراً : معاذ بن جبل ، وعبد الله بن زيد، ومالك ابن عبادة، وعقبة بن نمر، ومالك بن مرارة وأصحابهم، وأن أجمعوا ما عندكم من الصدقة والجزية من مَخَاليفكم[٤] وأن أميرهم معاذ بن جبل ، فلا ينقلبن إلا راضياً.

أما بعد: فإن محمداً يشهد أن لا إله إلا الله وأنه عبده ورسوله، ثم إن مالك بن مرارة الرهاوي قد حدثني أنك أسلمت من أول حمير، وقتلت المشركين، فأبشر بخير ، وآمرك بحمير خيراً ولا تخونوا ، و لاتخاذلوا ، فإن رسول الله ﷺ هو مولى غنيكم وفقيركم ، وأن الصدقة لاتحل لمحمد ولا لأهل بيته، إنما هي زكاة يزكي بها على فقراء المسلمين وابن السبيل، وأن مالكاً قد بلغ الخبر، وحفظ الغيب، وآمركم به خيراً، وإني قد أرسلت إليكم من صالحي أهلي وأولي دينهم وأولي علمهم، وآمركم بهم خيراً فإنهم منظور إليهم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته[٥].

الله

علامة الختم رسول

محمد

(١) ظاهر المؤمنين: عاونهم وقواهم وكان معهم على من سواهم، عاون وآزر.
(٢) الجزية: خراج الأرض، ومايؤخذ من أهل الذمة.
(٣) المعافر: نوع من ثياب اليمن.
(٤) المخاليف: جمع مخلاف: وهي الكورة، وفي الاصطلاح الحديث: المحافظة.
(٥) نص كتاب النبي ﷺ من سيرة ابن هشام (٢٥٨/٤) انظر الطبري (١٢٠/٣ – ١٢٢) واليعقوبي (٤٦/٢ –٦٥) انظر تفاصيل المصادر والمراجع في: مجموعة الوثائق السياسية (١٤٤) وبعض الاختلاف في بعض النصوص (١٤٧ – ١٤٨)

وحـــين بعــث رســـول الله ﷺ مـعـاذاً ، أوصـاه وعـهـد إليـه ، ثم قـال : (يسـر ولا تعـسـر ، وبشـر ولا تنفـر، وإنك سـتـقـدم على قـوم من أهل الكتـاب يسـئلونك : مـا مـفـتـاح الجـنة ؟ فـقل: شـهـادة ألا إله إلا الله وحـــده لا شريك لــه)[١].

كما كتب النبي ﷺ إلى عريب بن عبد كلال وهو أخو الحارث بن عبد كلال ، وكان إليهما أمر حمير[٢] فى اليمن ولم يرو نص الكتاب.

وكتب النبي ﷺ إلى فهد الحميري من أقيال أهل اليمن ممن أسلم ، وفيه يقول الشاعر:

ألا إن خير الناس كلهم فهد وعبد كلال خير سائرهم بعد[٣]

ولم يرو نص الكتاب.

وكـتب النبي ﷺ إلى عـبـد العـزيز بن سـيف بن ذى يـزن الحـمـيـري، والمشهور أن النبي ﷺ كتب إلى أخيه زرعة[٤]. ولم يرو نص الكتاب.

كـمـا كـتـب النبي ﷺ إلى عـمـيـر ذي مـران[٥] أحـد رؤسـاء همـدان، وهو عمـير بن أفلح بن شـراحيل بن ربيعة وهـو ناعط وقيل اسـمـه : عـمـيـراة[٦] والأول أصح . وكان نص الكتاب:

(١) سيرة ابن هشام (٢٦٠/٤)
(٢) أسد الغابة (٤٠٧/٣) والإصابة (١٠٦/٥)
(٣) الإصابة (٢١٩/٥)
(٤) أسد الغابة (٩٢٩/٣) والإصابة (١٨٩/٤)
(٥) انظر ترجمته في أسد الغابة (١٤٧/٤)
(٦) جمهرة أنساب العرب (٣٩٣)

بسم الله الرحمن الرحيم

هـذا كتـاب مـن: مـحمـد رسـول الله.

إلى عمير ذي مران، ومن أسلم من همدان.

سلم أنتم فأني أحمد الله إليكم الذي لا إله إلا هو.

أما بعد ذلك فإنه قد بلغني إسلامكم مرجعنا من أرض الروم، فأبشروا أن الله قد هداكم بهداه، وأنكم إذا شهدتم أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبد الله ورسوله، وأقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة، فإن لكم ذمة الله، وذمة رسوله، على دمائكم وأموالكم وأرض البور التي أسلمتم عليها سهلها وجبلها وعيونها وفروعها غير مظلومين، ولا مضيق عليكم.

وأن الصدقة لا تحل لمحمد ولا لأهل بيته، إنما هي زكاة تزكونها عن أموالكم لفقراء المسلمين.

وأن مالك بن مرارة الرهاوي قد حفظ الغيب وبلغ الخبر، فآمركم به خيراً، فإنه منظور إليه.

الله

علامة الختم رسول

محمد

وكتب علي بن أبي طالب[١].

لقد بعث النبي ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن في شهر ربيع الآخر من السنة التاسعة الهجرية[٢]، والصواب أنه بعثه بعد غزوة (تبوك)[٣] التي كانت فى شهر رجب من السنة التاسعة الهجرية التي شهدها معاذ مع النبي ﷺ، وبعد شهر رمضان المبارك من السنة التاسعة الهجرية كما ورد فى نص رسالة النبي ﷺ الجوابية إلى ملوك اليمن، فقد قدم المدينة رسولهم في رمضان المبارك بإسلامهم فأجابهم النبي ﷺ، وحمل رسالته إليهم معاذ.

(١) أسد الغابة (١٤٧/٤) واليعقوبي (٦٥/٢) وانظر المصادر والمراجع في مجموعة الوثائق السياسية (١٥٢-١٥٣).
(٢) طبقات ابن سعد (٥٨٤/٣).
(٣) الجامع (٤٩٢/٤).

وقد بعثه النبي ﷺ إلى اليمن سفيراً، وقاضياً ، ومرشداً[١] يعلم الناس القرآن وشرائع الإسلام[٢] ، ويقبض الصدقة من عمال اليمن[٣] ، وقد حمل ما بعث به النبي ﷺ من رسائل إلى ملوك اليمن، فبلَّغ وأدى الأمانة فكان نعم السفير.

ولكن لم يقتصر واجبه على السفارة بل كان قاضياً يقضي بين الناس بالعدل ومرشداً يرشدهم إلى طريق الحق ، ومعلماً يعلم القرآن والسنن وشرائع الإسلام، ووالياً يجبي الزكاة والصدقة من العمال الآخرين.

لقد أدى معاذ واجبه بالرغم من ثقله وصعوبته على أحسن وجه.

فى حرب ردة اليمن: -

كان رسول الله ﷺ قد بعث معاذاً قاضياً إلى (الجند)[٤] من اليمن يعلم الناس الفرائض والشرائع والإسلام، ويقضي بينهم، وجعل إليه قبض الصدقات من العمال الذين باليمن.

وكان رسول الله ﷺ قد قسم اليمن على خمسة رجال : خالد بن سعيد[٥] على صنعاء ، والمهاجر بن أبي أمية[٦] على (كنده)[٧] ، وزياد بن لبيد[٨] على حضرموت ، ومعاذ بن جبل على الجند، وأبي موسى الأشعري[٩] على (زبيد)[١٠] ، وعدن والساحل[١١] ، وقال رسول الله ﷺ

(١) الجامع (٤/٤٩٢).
(٢) الاستيعاب (٣/١٤٠٣).
(٣) أنساب الاشراف (١/٥٢٩).
(٤) الجند: أعظم أقسام اليمن، هي من أرض السكاسك، وبين الجند وصنعاء ثمانية وخمسون فرسخا. انظر التفاصيل في معجم البلدان.
(٥) هو: خالد بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي انظر تفاصيل سيرته في: أسد الغابة (٢/٨٣-٨٤) والاستيعاب (٢/٤٢٠-٤٢٤)، والإصابة (٢/٩١-٩٢).
(٦) المهاجر بن أمية بن المغيرة بن عبدالله بن عمر بن مخزوم القرشي المخزومي: انظر تفاصيل سيرته في أسد الغابة (٤/٤٢٢-٤٢٣)، والإصابة (٦/١٤٤-١٤٥).
(٧) كنده: مخلاف باليمن على اسم كنده القبيلة: انظر معجم البلدان (٧/٢٨٤) وكندة قبيلة عظيمة من قبائل اليمن، وكندة اسمه: ثور بن عفير بن عدي بن الحارث بن مرة بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ. انظر: جمهرة أنساب العرب (٤٢٥-٤٢٩).
(٨) زياد بن لبيد بن ثعلبة بن سنان الأنصاري الخزرجي. انظر تفاصيل سيرته في: أسد الغابة (٢/٢١٧) والاستيعاب (٢/٥٣٣-٥٣٥) والإصابة (٣/٢٠)، وطبقات ابن سعد (٣/٥٩٨).
(٩) أبو موسى الأشعري: انظر سيرته المفصلة في كتابنا: قادة فتح فارس (١٧٨-١٩٢).
(١٠) زبيد: اسم واد به مدينة يقال لها: الخصيب، ثم غلب عليها اسم الوادي: فلا تعرف إلا به، وهي مدينة مشهورة باليمن، وبإزائها ساحل المندب. انظر التفاصيل في معجم البلدان (٣/٣٧٥-٣٧٦).
(١١) الاستيعاب (٣/١٤٠٣) والطبري (٣/٤٢٧) وابن الأثير (٢/٤٢٧) والمحبر (١٢٦) وأنساب الأشراف (١/٥٢٩) تاريخ خليفة بن خياط (١/٦٢) وانظر طبقات ابن سعد (٣/٥٨٦).

لمعاذ حين وجهه إلى اليمن : (بم تقضِ؟) قال : (بما فى كتاب الله) ، قال: (فإن لم تجد؟) قال: (بما في سنة رسول الله) قال: (فإن لم تجد؟) قال: (أجتهد رأيي) فقال رسول الله ﷺ : (الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يحب رسول الله)[١] فكان معاذ على الجند خاصة ، ولكنه كان معلماً ينتقل فى عمالة كل عامل باليمن وحضر موت[٢] .

وكان الأسود العنسي ، واسمه : عيهلة بن كعب العنسي ، وعنس بطن من مذحج وكان يلقب : ذا الخمار ، لأنه كان معتماً متخمراً أبداً[٣] .

ولما عاد النبي ﷺ من حجة الوداع التي كانت سنة عشر الهجرية[٤] إلى المدينة المنورة، وتمرض من السفر غير مرض موته، بلغ الأسود العنسي ذلك فادعى النبوة ، وكان مشعبذاً يريهم الأعاجيب ، فأتبعه مذحج ، وكانت ردة الأسود أول درة في الإسلام على عهد رسول الله ﷺ وغزا (نجران)[٥] فأخرج عنها عمرو بن حزم[٦] وخالد بن سعيد.

ووثب قيس بن عبد يغوث بن مكشوح[٧] على فروة بن مسيك[٨] وهو على مراد[٩] فأجلاه ونزل منزله.

وسار الأسود عن نجران إلى صنعاء ، فخرج إليه شهر بن باذان[١٠] فلقيه ، فقتل شهر لخمس وعشرين ليلة ، من خروج الأسود . وانحاز معاذ بأبي موسي الأشعري وهو بـ (مأرب)[١١] ، فلحقا بحضرموت ولحق بفروة بن مسيك من تم على إسلامه من مذحج.

---

(١) رواه أبو داود وأحمد انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث (٢٦٦/٧).
(٢) الطبري (٢٢٨/٣) وابن الأثير (٣٣٦/٢).
(٣) ابن الأثير (٧٣٩/٢) وانظر جمهرة أنساب العرب (٤٠٥).
(٤) العبر (١٢/١)
(٥) نجران من مخاليف اليمن من ناحية مكة المكرمة. انظر التفاصيل في معجم البلدان (٢٥٨/٨–٢٦٥).
(٦) عمرو بن حزم بن زيد الأنصاري الخزرجي البخاري. انظر سيرته المفصلة في أسد الغابة (٩٨/٤) والإصابة (٢٩٣/٤) والاستيعاب (١١٧٢/٣).
(٧) قيس بن عبد يغوث بن مكشوح المرادي، انظر سيرته في أسد الغابة (٢٢٢/٤) والإصابة (٢٦٥/٥).
(٨) فروة بن مسيك المرادي انظر سيرته المفصلة في أسد الغابة (١٨٠/٤) والإصابة (٢٠٩/٥) والاستيعاب (١٢٦١/٣).
(٩) مراد بن مالك بن أدد من مذحج انظر جمهرة أنساب العرب (٤٠٦).
(١٠) شهر بن باذان: انظر سيرته المفصلة في أسد الغابة (٦/٣) والإصابة (٢٢٦/٣).
(١١) مأرب بلاد الأزد باليمن، واسم قصر كان لهم، وقيل: هو اسم لكل ملك كان يلي سبأ، واسم سد في اليمن، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٣٥٤/٧).

واستتب للأسود ملك اليمن، وأَلْحَقَ أمراء اليمن الى الطاهر بن أبي هالة[١] ، والطاهر جبل (عك)[٢] وجبال صنعاء ، وغلب الأسود على ما بين مفازه حضرموت إلى الطائف إلى البحرين والأحساء إلى عدن، واستطار أمره كالحريق ، وكأنه معه سبعمائة فارس يوم لقي شهراً سوى الركبان ، ولكن أمره استغلظ ، وكان خليفته على مذحج عمر بن معد يكرب[٣] وكان خليفة على جنده قيس بن عبد يغوث، وأمر الأبناء (الفرس) إلى فيروز ودادويه.

وكان الأسود تزوج امرأة شهر بن باذان بعد قتله، وهي ابنة عم فيروز، وخاف من بحضرموت من المسلمين أن يبعث الأسود إليهم جيشاً أو يظهر بها كذاب مثل الأسود فتزوج معاذ إلى قبيلة السكون[٤] ، فعطفوا عليه.

وجاء إليهم وإلى من باليمن من المسلمين كتب النبي ﷺ يأمرهم بقتال الأسود ،فقام معاذ فى ذلك، وقويت نفوس المسلمين ، وكان الذي قدم بما كتب النبي ﷺ وبرة بن يحنس الأزدي[٥] ، قال جشنس الديلمي:[٦] فجاءتنا كتب النبي ﷺ يأمرنا بقتاله إما مصادمة أو غيلة - يعني إليه وإلى فيروز وداوديه - وأن لكتاب من عنده دين، فعملنا فى ذلك ، فرأينا أمراً كثيفاً ، وكان الأسود قد تغير لقيس بن عبد يغوث فقلنا : إن قيساً يخاف على دمه، فهو لأول دعوة فدعوناه ، وأبلغنا عن النبي ﷺ فكأنما نزلنا عليه من السماء ، فأجابنا ، وكاتبنا الناس ، فدعا قيساً وأخبره أنه يشك في أمره لأنه يميل إلى عدوه ، فحلف قيس للأسود : لأنت أعظم في نفسي من أن أحدث نفسي بذلك.

---

(١) الطاهر بن أبي خالة الأسدي التميمي: انظر تفاصيل سيرته في أسد الغابة (٥٠/٣) والإصابة (٢٨٣/٣)
(٢) انظر جمهرة أنساب العرب (٣٢٨) وهي قبيلة يضاف إليها مخلاف باليمن، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٢٠٤/٦)
(٣) عمرو بن معدي كرب الزبيدي، انظر تفاصيل سيرته في أسد الغابة (١٣٢/٤) والإصابة (١٨/٥) والاستيعاب (١٢٠/٣)
(٤) هي قبيلة السكون بن أشرس بن كندة اليمنية، انظر جمهرة أنساب العرب (٤٢٩)
(٥) انظر سيرته في أسد الغابة ٨٣/٥ والإصابة ٣١٤/٦ والاستيعاب ١٥٥/٤
(٦) أحد الفرس الذين كانوا باليمن حينذاك والديلم من الفرس.

وأتانا قيس فقال يا جشنس ويا فيروز ويا دادوية : إن الأسود خامره الشك في أمري فبينما نحن معه يحدثنا؛ إذ أرسل إلينا الأسود يتهددنا فاعتذرنا إليه ، ونجونا منه ، ولم نكد وهو مرتاب بنا ، ونحن نحذره، فبينما نحن على ذلك جاءتنا كتب عامر بن شهر[١] ، وذي زود وذي مران ، وذي الكلاع ،وذي ظليم يبذلون لنا النصر فكاتبناهم ، وأمرناهم أن لا يفعلوا شيئاً حتى نبرم أمرنا وإنما احتاجوا لذلك حين كاتبهم النبي ﷺ ، وكتب أيضاً إلى أهل نجران فأجابوه وبلغ الأسود، وأحس بالهلاك.

فدخلت على آزاد، وهي امرأته التي تزوجها بعد قتل زوجها شهر بن باذان ، فدعوتها إلى ما نحن عليه، وذكرتها قتل زوجها شهر ، وإهلاك عشيرتها وفضيحة النساء فأجابت: والله ما خلق الله شخصاً أبغض إلى منه، ما يقوم لله على حق ولا ينتهي عن محرم ، فأعلموني أمركم أخبركم بوجه الأمر.

وخرجت وأخبرت فيروز ودادوية وقيساً ، فجاء رجل دعا قيسا إلى الأسود فدخل في عشرة من مذحج وهمدان، فلم يقدر على قتله معهم، ولكنه كشف له شكوكه في إخلاصه له ولكن قيساً أكد له إخلاصه له.

وأخيراً اتفقوا على نقب الدار التي فيها الأسود، فدخلوا عليه فيروز ودادوية وجشنس وقيس، فقتل فيروز الأسود ليلاً، فلما طلع الفجر نادوا بالأذان: أشهد أن محمداً رسول الله وأن عبهلة كذاب.

وتراجع أصحاب النبي ﷺ إلى أعمالهم، وكان معاذ يصلي بالمسلمين وكتبوا إلى رسول الله ﷺ فى حياته بمقتل الأسود العنسي.

وكان أول أمر العنسي إلى آخره ثلاثة أشهر ، وقيل : قريب من أربعة أشهر وكان قدوم البشير بقتله ، في آخر ربيع الأول بعد موت النبي ﷺ ، فكان ذلك أول بشارة أتت أبابكر وهو بالمدينة[٢] .

(١) انظر سيرته في أسد الغابة ٨٣/٣ والإصابة ٩/٤ والاستيعاب ٧٩٢/٢
(٢) انظر التفاصيل في الطبري (٢٧٧/٣ - ٢٤٠) وابن الأثير (٣٣٦/٢ - ٣٤١)

وكان الأسود قد كتب إلى معاذ وعمال رسول الله ﷺ الآخرين : (يا أيها المتوردون علينا أمسكوا علينا ما أخذتم من أرضنا، ووفروا ما جمعتم ، فنحن أولى به وأنتم على ما أنتم عليه)(١) ، فكان السبب المباشر لردته وكذبه هو طمعه في الصدقات ورغبته بالاستئثار بها دون المسلمين ، فكان ذلك سببا من أسباب اندحاره.

كما أنه استخف بأقرب المقربين إليه الذين يتولون قيادات رجاله ، قيس بن عبد يغوث قائد جند الأسود ، وفيروز ودادويه قائد الفرس فى اليمن(٢) مما أثار حفيظتهم وحقدهم وجعلهم صفاً واحداً ويداً واحدة عليه.

وكان لكتب النبي ﷺ أثر معنوي عظيم على المسلمين في اليمن؛ إذ جاءتنا كتب النبي ﷺ يأمرنا فيها أن نبعث الرجال لمحاولته أو لمصاولته ، ونبلغ كل من رجع عنده شيئاً من ذلك عن النبيﷺ ، فقام معاذ فى ذلك بالذي أمر به، فعرفنا القوة ووثقنا بالنصر،(٣) فكان أثر معاذ في القضاء على فتنة الأسود عظيماً.

وكان الأسود من أهل اليمن، وكان معاذ من أهل المدينة ، ولكن الأسود لم يستطيع أن يحوز على ثقة أحد من أهل اليمن، بينما كان معاذ موضع ثقة المسلمين كافة في اليمن ، كما كانت له مكانة خاصة في قبيلة السكون ، فقد تزوج معاذ إلى بني بكرة وهي من السكون، امرأة أخوالها بنو بن زبن كبير يقال لها رملة فحدبوا لصهره على معاذ ، وعلى المسلمين أيضاً، وكان معاذ معجباً بهم ، فإنه كان ليقول فيما يدعو الله به : (اللهم ابعثني يوم القيامة مع سكون) ويقول أحياناً : (اللهم اغفر لسكون)(٤) مما جعله موضع ثقة القبيلة القوية ، وموضع حمايتها له واندفاعها فى مصاولة أعداء المسلمين ، فقد انحاز معاذ إلى السكون(٥) فعطفوا عليه(٦) وعلى من معه من المسلمين.

كل هذه الأسباب جعلت الأسود العنسي يخسر المعركة ويخسر حياته

(١) الطبري (٢٢٩/٣)
(٢) الطبري ٢٣٠/٣
(٣) الطبري (٢١٣/٣)
(٤) الطبري (٢٣٠) وانظر ابن الأثير (٣٣٨/٢)
(٥) الطبري
(٦) ابن الأثير (٣٣٨/٢)

أمام المسلمين في اليمن ، فانتصر الحق وانهزم الباطل.

ولم ترو نصوص كتب النبي ﷺ إلى معاذ وغيره من مسلمي اليمن، كما لم ترو نصوص الكتب التي كتبها معاذ وغيره من المسلمين إلى أنصارهم في اليمن للتعاون في حرب الأسود.

وحين انتصر المسلمون على الأسود كتبوا إلى رسول الله ﷺ بالخبر ، ولم يرو نص الكتاب[١] ، ولما قتل الأسود عاد أمر المسلمين في اليمن كما كان، فأرسلوا إلى معاذ فصلى بالمسلمين، وهم راجون مؤملون لم يبق شيء يكرهونه إلا شراذم من أصحاب الأسود، فأتى موت النبي ﷺ ، فانتفضت الأمور واضطربت الأرض[٢] من جديد فقد كان الذين أسلموا في اليمن حديثي عهد بالجاهلية[٣] أسلموا وما حسن إسلامهم بعد.

واستمر معاذ بعد القضاء على فتنة الأسود معلماً يعلم أهل اليمن، يتنقل في عمل كل عامل[٤] يفقه الناس في الدين.

وحارب أبوبكر الصديق رضي الله عنه المرتدة جميعاً بالرسل والكتب، كما كان رسول الله ﷺ حاربهم ، حتى رجع أسامة بن زيد[٥] من الشام[٦] فتيسر لأبي بكر الصديق أن يبعث لقتال المرتدين في اليمن قوات من المسلمين ، فقدم عكرمة بن أبي جهل[٧] اليمن من (مهراة)[٨] وأقبل المهاجر ابن أمية [٩] في جمع من أهل مكة والطائف وبجيلة[١٠] مع جرير بن عبد الله البجلي[١١] إلى نجران فانضم إلى قوات المهاجر بعد قدومه فروة بن

---

(١) انظر التفاصيل في مجموعة الوثائق السياسية (٢٥٦- ٢٥٨)
(٢) ابن الأثير (٧٤٤/٥)
(٣) الطبري (٢٣٩/٣)
(٤) الطبري (٣١٨/٣)
(٥) انظر سيرته المفصلة في كتابنا: قادة فتح الشام ومصر (٥١-٣٣)
(٦) الطبري (٣١٩ - ٣)
(٧) انظر سيرته المفصلة في كتابنا: قادة فتح الشام ومصر (٩٥ - ٨٥)
(٨) مهرة: اسم قبيلة يمينية تنتسب إليها الإبل المهرية، ولهم مخلاف باليمن بينه وبين عمان شهر وبينه وبين حضرموت شهر أيضاً، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٢١١/٨)
(٩) المهاجر بن أمية المخزومي: انظر سيرته في أسد الغابة (٤٢٢/٤) والإصابة (١٤٤/٦)
(١٠) بجيلة بن أنمار بن أراش بن عمرو الذي هو أخو الأزد، وهي قبيلة يمينية، انظر أسد الغابة (٢٤٢/١) والاستيعاب (٢٣٦/١)
(١١) انظر سيرته المفصلة في كتابنا: قادة العراق والجزيرة (٣٥٦ - ٣٧١) ط٢

مسيك المرادي بمن معه من مسلمي اليمن، فاستطاعت قوات المسلمين أن تقضي على مقاومة المرتدين نهائياً واستسلم قادتهم للمسلمين، وعاد المرتدون إلى حظيرة الإسلام، وكان ذلك سنة إحدى عشرة الهجرية[١].

كما انتهت فتنة المرتدين في حضرموت وكندة، وعاد المرتدون إلى الإسلام من جديد ، وكان ذلك سنة إحدى عشرة الهجرية أيضاً[٢].

ولما أكمل واجبه دعوةً وجهاداً ، وتعليماً وقضاء، في اليمن وما حولها من المناطق ، واستقر الإسلام والمسلمين هناك، ونشأ فيها ناشئة من الدعاة القضاة والمعلمين والمجاهدين، آن لمعاذ أن يعود إلى عاصمة المسلمين الأولى، فانصرف معاذ من اليمن فى سنة إحدى عشرة الهجرية من اليمن إلى المدينة المنورة[٣] فقد انتهى من واجباته فى تلك المنطقة العربية الإسلامية فعاد يستأنف واجبات جديدة في مناطق أخرى، وكان قد تلقى واجباته الأولى من النبي ﷺ ، فلما التحق عليه الصلاة والسلام بالرفيق الأعلى استأنف معاذ واجباته الجديدة في خدمة الإسلام والمسلمين بإرشاد خلفاء النبي ﷺ .

لقد بقي معاذ فى اليمن من رمضان سنة تسع الهجرية إلى ذي الحجة سنة إحدى عشرة الهجرية، أي أنه بقي في اليمن سنتين وثلاثة أشهر تقريباً، فكان أول من غرس جذور علوم الدين حديثاً وفقهاً وقرآناً في اليمن السعيد، فبقي هذا القطر العربي الإسلامي متميزاً في علوم الدين واللغة العربية بفضل معلمه الأول معاذ منذ أربعة عشر قرناً حتى اليوم، مما يدل على مبلغ عمق آثار معاذ في أهل اليمن ومبلغ إخلاصه النادر في أداء واجباته على صعوبتها وضخامة مسؤولياتها وأهميتها لحاضر الإسلام والمسلمين ومستقبلهم في السلام والحرب.

لقد أدى واجبه قاضياً ، ففرض العدالة والاستقامة والنزاهة المكلفة في

(١) انظر التفاصيل في الطبري (٣/٣٢٣ ٣٢٨) وابن الأثير (٢/٣٧٥ - ٣٧٨)
(٢) طبقات ابن سعد (٣/٥٨٥)
(٣) انظر التفاصيل في طبقات ابن سعد (٣/٥٨٥)

قضائه في مجتمع قبلي صعب المراس، وأدى واجبه ملعماً للقرآن والحديث والفقه، فغرس بذور علوم الدين غرساً مباركاً طيباً نافعاً، وحمل السيف مجاهداً في حرب المرتدين، فكان بحق رب السيف والقلم، الداعية المجاهد الموحد من أجل الجهاد ، والمجاهد من أجل التوحيد.

الإنسان المعلم المفتي :-

كان معاذ ممن يفتي بالمدينة ويقتدى به من أصحاب رسول الله ﷺ على عهد رسول الله ﷺ ، وبعد ذلك [١] علي بن أبي طالب ، وعبد الرحمن بن عوف وأبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وأبو موسى الأشعري ، ومعاذ بن جبل ، فكان من أصحاب الفتيا على عهد رسول الله ﷺ [٢].

وكان يصلي مع النبي ﷺ ثم يجئ فيؤم قومه[٣] بني سلمة ومن يصلي معهم في مسجدهم . وعن أنس رضي الله عنه قال : (جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ أربعة كلهم من الأنصار ، أبي بن كعب[٤]، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت[٥] ، وأبو زيد) ، رواه البخاري ومسلم[٦].

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: (سمعت رسول الله ﷺ يقول: خذوا القرآن من أربعة: عبد الله بن مسعود[٧] ، وسالم مولى أبي حذيفة[٨]، ومعاذ بن جبل ، وأبى بن كعب) رواه البخاري ومسلم[٩].

لقد كان أحد حفاظ القرآن على عهد رسول الله ﷺ، ولم يقتصر على جمع القرآن بل كان يعلم المسلمين القرآن الكريم.

(١) انظر التفاصيل في طبقات ابن سعد (٥٨٥/٣)
(٢) أصحاب الفتيا وملحق بجوار السيرة (٣٢٠) وأسد الغابة (٥٣٧/٤)
(٣) انظر في طبقات ابن سعد (٣٨٦/٣) والاستيعاب ١٣٧
(٤) انظر سيرته في طبقات ابن سعد (٣٥٨/٢ - ٣٦٢)
(٥) انظر سيرته في أسد الغابة (٢٠٣/٥ - ٢٠٤)
(٦) تهذيب الأسماء واللغات (٩٩/٢) والإصابة (١٠٦/٦)
(٧) انظر سيرته في تطبقات ابن سعد (٣٤٢/٢ - ٣٤٤)
(٨) انظر سيرته في تهذيب الأسماء واللغات (٢٠٦/١)
(٩) التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح (٦٠/١) وانظر الأسماء واللغات (٩٩/٢) وأسد الغابة (٣٧٨/٤) وأنساب الصحابة الرواة (ملحق بجوامع السيرة (٢٧٧).

روى عن النبي ﷺ مائة حديث وسبعة وخمسين حديثاً ، اتفق البخاري ومسلم على حديثين ، وانفرد البخاري بثلاثة ومسلم بحديث ، روى عنه ابن عمر ، وابن عباس ، وابن عمرو بن العاص ، وأبو قتادة، وجابر بن عبد الله، وأبو امامة الباهلي ، وأبو ثعلبة، وعبد الرحمن بن سمرة ، وآخرون من الصحابة رضوان الله عليهم ، وخلائق من التابعين(١).

وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (أرحم أمتي لأمتي أبوبكر ، وأشدهم في أمر الله عمر ، وأشدهم حياء عثمان ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرأهم أبي، ولكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح)(٢).

وقال رسول الله ﷺ : (أعلم أمتي بالحلال والحرام معاذ بن جبل)(٣) وقال: (معاذ بن جبل أعلم الناس بحلال الله وحرامه)(٤) فهو أعلم الصحابة عليهم رضوان الله.

وقال عليه الصلاة والسلام : (يأتي معاذ بن جبل يوم القيامة أمام العلماء برتوة)(٥) والرتوة رمية سهم، وقيل : ميل : وقيل : مد البصر(٦).

وقال عليه الصلاة والسلام : (معاذ بن جبل له نبذة بين يدي العلماء يوم القيامة)(٧) ، وقد خلف معاذاً بمكة حين توجه إلى حنين يفقه أهل مكة ويقرئهم القرآن ، كما ذكرنا.

وخطب عمر بن الخطاب رضي الله عنه بـ (الجابية)(٨) فقال : (من كان يريد أن يسأل من الفقه فليأت معاذ بن جبل) ، وكان عمر بن الخطاب

(١) تهذيب الأسماء واللغات (٩٨/٢) وانظر تهذيب التهذيب (١٨٦/١٠ - ١٨٧) وخلاصة تهذيب تهذيب الكمال (٣٧٩) وأسماء الصحابة الرواة (ملحق بجوامع السيرة (٢٧٧)
(٢) رواه الترمذي والنسائي وابن ماجة بأسانيد صحيحة حسنة، وقال الترمذي: هو حديث حسن صحيح، انظر تهذيب الأسماء واللغات (٩٩/٢)
(٣) طبقات ابن سعد (٣٥/٢)، (٥٨٦/٣) والاستيعاب (٤٨ و ١٣٦) وتهذيب التهذيب (١٨٧/١٠) والبداية والنهاية (٩٥/٧) وحلية الأولياء (٤٢٨/١)
(٤) حلية الأولياء (٢٢٨/١)
(٥) طبقات ابن سعد (٣٤٧/٢) وأسد الغابة ٠٣٧٨/٤) وتهذيب الأسماء واللغات (٩٩/٢) والاستيعاب (١٣٦) وتهذيب التهذيب (١٨٧/١٠) وحلية الأولياء (٢٢٩/١)
(٦) انظر هامش أسد الغابة (٣٨٧/٤) نقلاً عن النهاية لابن الأثير.
(٧) طبقات ابن سعد (٣٤٧/٢)
(٨) الجابية قرية من أعمال دمشق من ناحية الجولان قرب مرج الصقر في شمال حوران انظر التفاصيل في معجم البلدان (٣٣/٣)

يقول حين خرج معاذ إلى الشام: (لقد أخل خروجه المدينة وأهلها في الفقه وما كان يفتيهم به، ولقد كنت كلمت أبا بكر رحمه الله ، أن يحبسه لحاجة الناس إليه، فأبى عليّ وقال: رجل أراد وجهاً يريد الشهادة، لا أحبسه. فقلت: والله إن الرجل ليرزق الشهادة وهو على فراشه وفي بيته عظيم الغنى عن مسرة) وقال كعب بن مالك: (كان معاذ بن جبل يفتي بالمدينة فى حياة رسول الله ﷺ وأبي بكر) وقال عمر بن الخطاب: (إن العلماء إذا حضروا يوم القيامة كان معاذ بن جبل بين أيديهم قذفة بحجر)[١].

وذكر أبو إدريس الخولاني أنه دخل مسجد دمشق. فإذا فتى براق الثنا، وإذا ناس معه إذا ختلفوا فى شيء أسندوه وصدروا عن رأيه، فسأل عنه فقالوا : إنه معاذ بن جبل، قال أبو إدريس : (فلما كان من الغد هجرت [٢]" فوجدته قد سبقني بالتهجير فوجدته يصلي، فانتظرته حتي قضى صلاته ثم جئته من قبل وجهه ، فسلمت عليه، وقلت له : والله إني لأحبك لله ، فقال : آلله؟ فقلت : الله ، فقال : آلله؟ فقلت : الله ، فأخذ بحبوة[٣] ردائي فجبذني إليه وقال : أبشر فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : قال الله تبارك وتعالى : وجبت رحمتي للمتحابين فيَّ، والمتجالسين فيَّ، والمتزاورين فيَّ)[٤].

وذكروا أن رجلاً دخل مسجد حمص ، فإذا بحلقة فيهم رجل آدم[٥] جميل وضاح الثنايا ، وفي القوم من أسن منه، وهم مقبلون عليه يستمعون حديثه، فقال له الرجل : من أنت؟ فقال معاذ بن جبل[٦].

وذكر أبو مسلم الخولاني قال : (دخلت مسجد حمص ، فإذا فيه نحو من ثلاثين كهلاً من أصحاب النبي ﷺ ، وإذا فيهم أكحل العينين براق الثنايا لا يتكلم، فإذا امترى القوم في شيء أقبلوا فسألوه ، فقلت لجليس لي : من

(١) طبقات ابن سعد (٣٤٨/٢)
(٢) هجرت : سار في الهاجرة، وهجر النهار: انتصف واشتد حره وهجر إلى الشيء بكر وبادر إليه.
(٣) الحبوة بضم الحاء وفتحها وكسرها - ومايجتبي من ثوب غيره.
(٤) طبقات ابن سعد (٥٨٦/٣ - ٥٨٧)
(٥) آدم: شديد السمرة.
(٦) طبقات ابن سعد (٥٨٧/٣)

هذا ؟ فقال: معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه، فوقع في نفسي حبه، فكنت معهم حتى تفرقوا).

وقال عايذ الله بن عبد الله [١] : (دخلت المسجد يوماً مع أصحاب رسول الله ﷺ أول امرة عمر بن الخطاب ، فجلست مجلساً فيه بضع وثلاثون كلهم يذكرون حديثاً عن رسول الله ﷺ ، وفي الحلقة فتى شاب شديد الأدمة، حلو المنطق وضيء، وهو أشب القوم سناً، فإذا اشتبه عليهم من أحاديث القوم شيء ردوه إليه فحدثهم ، ولا يحدثهم شيئاً إلا أن يسألوه، قلت من أنت يا عبد الله؟ فقال: معاذ بن جبل).

وروى (أنه دخل مسجد حمص ، فإذا أنا بفتى حوله الناس ، جعد[٢] قطط[٣] فإذا تكلم كأنما يخرج من فيه نور ولؤلؤ فقلت من هذا؟ فقالوا: معاذ بن جبل رضي الله عنه).

وقال شهر بن حوشب: (كان أصحاب رسول الله ﷺ إذا تحدثوا وفيهم معاذ بن جبل نظروا إليه هيبة له)[٤].

وكان شعار معاذ فى تعلم العلم وتعليمه كما كان يوصي به من حوله من العلماء والمتعلمين وسائر الناس: (خذ العلم أنى أتاك)[٥].

وقال رجل لمعاذ: علمني . قال: وهل أنت مطيعي؟ قال : إني على طاعتك لحريص، قال : صم وأفطر ، وصل ونم، واكتسب ولا تأثم ، ولا تموتن إلا وأنت مسلم ، وإياك ودعوة المظلوم)[٦].

وكان يحث على أخذ العلم من منابعه الأصلية ومن العلماء الثقات ، وينهى عن الانحراف والبدع ، ومن أقواله فى ذلك : (إن وراءكم فتناً يكثر

(١) عايذ بن عبدالله أبو إدريس الخولاني: انظر ترجمته في تاريخ مدينة دمشق – تحقيق د. شكرى فيصل (٤٨٥ – ٤٩٧)
(٢) جعد: يقال وجه جعد مستدير قليل اللحم
(٣) قطط: يقال شعر قطط: قصير جعد.
(٤) انظر التفاصيل في حلية الأولياء (٢/٢٣٠ – ٢٣١)
(٥) طبقات ابن سعد (٢/٣٥٠).
(٦) حلية الأولياء (١/٢٣٣).

فيها المال، ويفتح فيها القرآن حتي يأخذه المؤمن والمنافق ، والرجل والمرأة والصغير والكبير، والحر والعبد، فيوشك قائل أن يقول : ما للناس لا يتبعوني قد قرأت القرآن ما هم بمتبعي حتى أبتدع لهم غيره ، فإياكم وما يبتدع، فإن ما ابتدع ضلالة، وأحذركم زيغة الحكيم، فإن الشيطان قد يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم؛ وقد يقول المنافق كلمة الحق . فقيل له : ما يدريني – رحمك الله – أن الحكيم يقول كلمة الضلالة ، وأن المنافق يقول كلمة الحق؟ قال: بلى اجتنب من كلم الحكيم المستهترات التي يقال: ما هذه ؟ ولا يثنيك ذلك عنه؛ فإنه لعله يرجع ويتبع الحق إذا سمعه ، فإن على الحق نوراً)[١] فهو يريد من العلماء والمتعلمين أن يستعملوا عقولهم في تلقي العلم، وألا يقاطعوا العالم إذا أخطأ مرة ، بل عليهم أن يعينوه على العودة إلى الصواب ، فلا يخسره العلم ولا يخسره العلماء والمتعلمون.

ومن أقواله: (وأحذركم زيغة الحكيم؛ فإن الشيطان يقول في الحكيم كلمة الضلالة، وقد يقول المنافق كلمة الحق، فاقبلوا الحق؛ فإن على الحق نوراً) فقالوا : وما يدرينا – رحمك الله – أن الحكيم قد يقول كلمة الضلالة؟ قال: هي كلمة تنكرونها منه، وتقولون : ما هذه ؟ فلا يثنيكم؛ فإنه يوشك أن يفيئ ويراجع بعض ما تعرفون، وإن العلم والإيمان مكانهما إلى يوم القيامة من ابتغاهما وجدهما[٢].

وجاء أحد طلاب معاذ إليه فجعل يبكي ، فقال : ما يبكيك ؟ قال : والله ما أبكي لقرابة بيني وبينك ولا لدنيا كنت أصيبها منك، ولكن كنت أصيب منك علماً، فأخاف أن يكون قد انقطع . فقال معاذ : فلا تبك ، فإنه من يرد العلم والإيمان يؤته الله تعالى كما آتى إبراهيم عليه السلام ، ولم يكن يومئذ علم ولا إيمان[٣]، وهذا دليل على شدة تعلق طلابه به ، وحبهم له، ودليل على إسداء النصح والتوجيه لهم بما يفيدهم في حياتهم العلمية.

---

(١) حلية الأولياء (٢٣٢/١-٢٣٣) ورد قول معاذ في روايتين الأولى رواها أبو إدريس، والثانية أبو زيد الخولاني عن يزيد بن عميرة، والروايتان متقاربتان في المعنى مختلفات قليلا في المبنى.

(٢) حلية الأولياء (٢٣٢/١-٢٣٣).

(٣) حلية الأولياء (٢٣٤/١)

وقال معاذ: (تعلموا العلم؛ فإن تعلمه لله تعالى خشية ، وطلبه عبادة مباركة ، ومذاكرته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه لمن لا يعلم صدقة ، وبذله لأهله قربة؛ لأنه معالم الحلال والحرام ، ومنار أهل الجنة ، والأنس فى الوحشة ، والصاحب في الغربة ، والمحدث في الخلوة ، والدليل على السراء والضراء ، والسلاح على الأعداء ، والدين عند الأجلاء ، يرفع الله به أقواماً، ويجعلهم في الخير قادة وأئمة تقتبس آثارهم ويقتدى بفعالهم ، ويُنتهى إلى رأيهم، ترغب الملائكة في خلتهم ، وبأجنحتها تمسحهم، يستغفر لهم كل رطب ويابس حتى الحيتان فى البحر وهوامه، وسباع الطير وأنعامه؛ لأن العلم حياة القلوب من الجهل، ومصباح الأبصار من الظلم، يبلغ بالعلم منازل الأخيار ، والدرجة العليا في الدنيا والآخرة، والتفكير عنه يعدل بالصيام، ومدارسته بالقيام به توصل الأرحام ، ويعرف الحلال من الحرام، إمام العمال والعمل، وتابعه يلهمه السعداء ويحرمه الأشقياء)[١] ولا أعرف عالماً من العلماء في مختلف العصور ، ومن مختلف الأجناس كرم العلم ، والعلماء والمتعلمين ، ووصفهم بأبلغ وصف وأشمله ، وشجع على العلم وأمر به وكرمه ، ووضعه فى الموضع اللائق به كما فعل معاذ في كلماته القليلة عدداً والغزيرة مدداً.

وعن معاذ رضي الله عنه قال : (تصديت لرسول الله ﷺ وهو يطوف فقلت: يا رسول الله أرنا شر الناس . فقال : سلوا عن الخير ولا تسألوا عن الشر، شرار الناس شرار العلماء في الناس)[٢] رواه البزار عن معاذ[٣].

وروى أنس بن مالك ، قال : أتاني معاذ بن جبل من عند رسول الله ﷺ فقال : من شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً بها قلبه دخل الجنة. فذهبت إلى رسول الله ﷺ فقلت : يارسول الله حدثني معاذ أنك قلت : من شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً بها قلبه دخل الجنة. قال : صدق

(١) حلية الأولياء (٢٣٩/١) وقد رواه عن معاذ رجاء بن حيوة.
(٢) حلية الأولياء (٢٤٢/١)
(٣) حديث حسن انظر مختصر شرح الجامع الصغير للمناوي (٦٤/٢)

معـاذ ، صدق معاذ، صدق معاذ[١] حديث حسن[٢]

وكـان الـذين يفـتـون على عـهـد رسـول الله ﷺ مـن المهـاجـرين عـمـر ، وعثمان، وعلي، وثلاثة من الأنصار : أبـي بن كعب ، ومعـاذ بن جبل ، وزيد بن ثابت[٣]، وقـد ذكرنـا أنه كـان من أصحـاب الفـتـيـا من الصـحـابة ، وفي باب (مـيـراث الإخـوان مـع البنات عـصـبـة) في كـتـاب (الفـرائض) من صـحـيح البـخـاري: (قضـى فـيـهـا مـعـاذ بن جـبل على عـهـد رسـول الله ﷺ : النصف للابنة والنصف للأخت)[٤] .

لقـد كـان مـعـاذ أفـقـه الناس ، وأعلم أمـة النبي بالحـلال والحـرام[٥] ، وكانت له آراء اجتهادية فى الدين مهمة جداً[٦] ، منها أنه جاء للصلاة وقد سبـقـه النبي ببعضهـا (أى الصـلاة) فقـال : لا أجـده على حـال أبداً إلا كنت عليها ثم قضيت ما سبـقني ، فثبت معه، فلمـا قضـى رسـول الله ﷺ صـلاته قـام فقضى، فقـال رسـول الله : إنه قـد سن لكم مـعـاذ، فهكذا فـاصنعـوا[٧] ، فبقي اجتهاده معمولاً به منذ أظهره للناس حتى اليوم.

لقـد كـان مؤثراً فى علمه على عهـد النبي ﷺ ومن بعده، فلمـا توفي مـعاذ أصـبح قـدوة صـالحـة للأجـيـال ، فكان عـبـد الله بن عـمـر بن العـاص يقـول : حـدثونـا عن العـالمين : مـعـاذ وأبي الدرداء [٨] ، وقـال عـمـر بـن الخطاب يومـاً لأصـحابه: تمنوا . فتمنـى كل إنسـان شـيئاً ، فقال عمر: أتمنى لو أن هذه الدار مملؤة رجـالاً مـثل أبي عـبيدة بن الجراح ، ومـعـاذ بن جبل ، وسـالم مـولى أبي حذيفة، وحذيفة بن اليمان[٩] .

(١) أسد الغابة ٠٣٧٧/٤.
(٢) انظر مختصر شرح الجامع الصغير للمناوي (٣٠١/٢)
(٣) أسد الغابة (٣٧٧/٤)
(٤) فتح الباري بشرح البخاري (٢٠/١٢) وانظر دليل القاري إلى مواضع الحديث في صحيح البخاري (٣٧٦) وانظر سنن الدارمي الكتاب ٢١ الباب ٤ ومفتاح كنوز السنة (٤٧٦ - ٤٧٥)
(٥) انظر مسند الإمام أحمد بن حنبل (١٨٤/٣) و (٢١٨/٣) والحديث بالرقم ٢٠٩٦ من مسند الطيالسي، وانظر مفتاح كنوز السنة (٦٧٥)
(٦) انظر مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٦٤/٥) وانظر الاستبصار (١٣٧)
(٧) انظر مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٦٤/٥) وانظر الاستبصار (١٣٧)
(٨) طبقات ابن سعد (٣٥٠/٢٠) والاستيعاب (١٤٠٦/٤) وفيه عبدالله بن عمر لا عبدالله بن عمرو.
(٩) الاستبصار (١٢٦) و (١٣٩)

وقال عمر بن الخطاب : (عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ، ولولا معاذ هلك عمر)[١] ؛ لأنه كان لا يتأخر في إسداء النصح والمشورة له، إذا كان في المدينة وخارجها على حد سواء.

فقد كتب معاذ وأبو عبيدة بن الجراح إلى عمر : (سلام عليك . أما بعد ، فإنا عهدناك وأمر نفسك إليك مهم ، فأصبحت وقد وليت أمر هذه الأمة أحمرها وأسودها ، يجلس بين يديك الشريف والوضيع والعدو والصديق، ولكل حصته من العدل، فانظر كيف أنت عند ذلك يا عمر فإنا نحذرك يوماً تَعْنِي[٢] فيه الوجوه وتَجِفُ[٣] فيه القلوب ، وتنقطع فيه الحجج لحجة ملك قهرهم بجبروته، فالخلق داخرون[٤] له ، يرجون رحمته ، ويخافون عقابه ، وإنا كنا نتحدث أن أمر هذه الأمة سيرجع إلى آخر زمانها إلى أن يكونوا إخوان العلانية أعداء السريرة، وإنا نعوذ بالله أن ينزل كتابنا إليك سوى المنزل الذى نزل قلوبنا، فإنما كتبنا به نصيحة لك، والسلام عليك).

فكتب إليهما عمر : (من عمر بن الخطاب، إلى أبي عبيدة ومعاذ سلام عليكما ، أما بعد، أتاني كتابكما تذكران أنكما عهدتماني وأمر نفسي لي مهم، فأصبحت قد وليت أمر هذه الأمة أحمرها وأسودها ، يجلس بين يدي الشريف والوضيع ، والعدو والصديق، ولكل حصته من العدل كَتَبْتُمَا : كيف أنت عند ذلك يا عمر، وأنه لا حول ولا قوة لعمر عند ذلك إلا بالله عز وجل، وكتبتما: تحذراني ما حذرت الأمم قبلنا ، وقديماً كان اختلاف الليل والنهار بآجال الناس يقربان كل بعيد، ويبليان كل جديد ، ويأتيان لكل موجود، حتى يصير الناس إلى منازلهم من الجنة إلى النار، كتبتما تحذراني أمر هذه الأمة سيرجع فى آخر زمانها إلى أن يكونوا إخوان العلانية أعداء السريرة، ولستم

---

(١) الاستبصار (١٢٦) و (١٣٩)

(٤) عنا عنوا: خضع وذل، وفي التنزيل العزيز: (وعنت الوجوه للحي القيوم وقد خاب من حمل ظلماً).

(٣) وجف: اضطرب ووجف القلب خفق وفي تنزيل العزيز: (قلوب يومئذ واجفة)

(٤) داخرون: ذل وهان، وفي التنزيل العزيز: (سجداً لله وهم داخرون).

بأولئك، وليس هذا بزمان ذاك، وذلك زمان تظهر منه الرغبة والرهبة، تكون رغبة الناس بعضهم لبعض، لصلاح دنياهم ، كتبتما تعوذاني بالله أن أنزل كتابكما سوى المنزل الذى نزل من قلوبكما ، وأنكما كتبتما به نصيحة لي، وقد صدقتما فلا تدعا الكتابة إلي ؛ فإنه لا غنى بي عنكما والسلام عليكما)[١] .

وكان عمر بحاجة إلى من يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر، وهو من هو علماً وورعاً واستقامة وإيماناً، ولكن معاذاً وأبا عبيدة بن الجراح وجدا من واجبهما أن يذكرا الناس جميعاً ومن ضمنهم عمر، فتقبل عمر نصحهما بالقبول الحسن، ورجاهما أن يدأبا على نصحه وتذكيره، لأنه بحاجة ماسة إلى هذا النصح والتذكير، ولم يأنف من نصحهما وتذكيرهما، أو يقابل كتابهما بالإعراض.

ولعل في هذا عبرة للحكام والعلماء فى كل وقت وبكل مكان؛ إذ ينبغي أن يكون العالم يؤدي واجبه كاملاً ، فيكون من علماء الرحمن ، ولا يسكت على الظلم والانحراف، أو يغض الطرف عنه، فيكون من علماء السلطان، أو يشجع الظلم والانحراف ويقتنص له المعاذير والمسوغات فيكون من علماء الشيطان، والساكت عن الحق شيطان أخرس إذا كان من سائر الناس، فكيف إذا كان من العلماء؟.

وقد كان لمعاذ جولات كلامية مع يهود المدينة يدعوهم إلى الله ويرشدهم، فقد كان يهود يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله ﷺ قبل مبعثه، فلما بعثه الله من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه، فقال لهم معاذ وبشر بن البراء بن معرور أخو بني سلمة"[٢] : يا معشر اليهود اتقوا الله وأسلموا، فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد، ونحن أهل الشرك، وتخبرونا أنه مبعوث، وتصفونه لنا بصفته، فقال سلام بن بشكم أحد بني

---

(١) حلية الأولياء (١/١٣٠)

(٢) انظر سيرته في طبقات ابن سعد (٣/٥٧٠ ، ٥٧١) وتهذيب الأسماء واللغات (١/١٣٣ - ١٣٤) والاستبصار (١٤٣ - ١٤٤)

النضير من يهود: ما جاءنا بشيء نعرفه وما هو الذي كما نذكره لكم . فأنزل الله في ذلك من قولهم : ﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾ ﴾ [البقرة: ٨٩].

وسأل معاذ وجماعة من الأنصار نفراً من أحبار يهود عن بعض ما في التوراة فكتموهم إياه، وأبوا أن يخبروهم عنه، فأنزل الله تعالى فيهم : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴿١٥٩﴾ ﴾ [البقرة: ١٥٩]. وأتى رسولَ الله ﷺ جماعةٌ من يهود ، فكلموه وكلمهم رسول الله ﷺ ودعاهم إلى الله وحذرهم نقمته، فقالوا : ما تخوفنا يا محمد ؟ نحن والله أبناء الله وأحباؤه ، كقول النصارى، فأنزل الله تعالى فيهم : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾ ﴾ [المائدة: ١٨].

ودعا رسول الله ﷺ يهود إلى الإسلام ورغبهم فيه، وحذرهم غِيَرَ الله وعقوبته، فأبوا قوله وكفروا بما جاءهم به، فقال لهم معاذ وسعد بن عبادة[١] وعقبة بن وهب[٢] : يا معشر يهود اتقوا الله، فو الله إنكم لتعلمون أنه رسول الله، ولقد كنتم تذكرونه لنا قبل مبعثه وتصفونه لنا بصفته. فقال يهوديان منهم : ما قلنا لكم هذا قط، وما أنزل الله من كتاب بعد موسى، ولا أرسل بشيراً ولا نذيراً بعده، فأنزل الله تعالى في ذلك من قولهما : ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٩﴾ ﴾ [المائدة: ١٩] ثم قص عليهم خبر موسى وما لقي منهم، وانتقامهم عليه، وما ردوا عليه من أمر الله حتى تاهوا في الأرض أربعين سنة عقوبة[٣] .

وهكذا تعلم معاذ لينشر العلم ليس في المدينة فحسب، بل جنوباً في

---

(١) انظر سيرته في طبقات ابن سعد (٣/٦١٣ - ٦١٧) والاستبصار (٩٣/٩٧)

(٢) انظر سيرته في طبقات ابن سعد (٣/٥٤٥) والاستيعاب (٣/١٠٧٧) وأسد الغابة (٣/٤٢١) والإصابة (٤/٢٥٤) والاستبصار (١٨٧)

(٣) سيرة ابن هشام (٢/١٩٢ - ١٩٣)

اليمن، وشمالاً في بلاد الشام، وليس بين المسلمين داعياً إلى الله فحسب، بل بين المسلمين وبين أهل الكتاب والمشركين، وليس على عهد النبي ﷺ، فحسب، بل على عهده وعهد الشيخين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما من بعده، حتى توفاه الله، يتعلم العلم ويعلمه، ويدعو إلى الله على هُدى وبصيرة، فكان بحق الفقيه الفاضل الصالح(١)، المحكم للعمل، مقدام العلماء ، القارئ القانت(٢)الإمام المقدم في علم الحلال والحرام(٣) ، نعم الرجل معاذ(٤) صدق رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام(٥).

الأمة القانت :-

بينما كان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يحدث أصحابه ذات يوم إذ قال: إن معاذا كان أمة قانتاً لله حنيفاً، ولم يك من المشركين، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن نسيتها؟ وظن الرجل أنه أوهم، فقال بن مسعود : هل تدورن ما الأمة؟ قالوا: ما الأمة؟ ، قال: الذي يعلم الناس الخير. ثم قال: هل تدرون ما القانت؟ ، قالوا: لا ، قال: القانت المطيع لله. وقال : نشبه معاذا بإبراهيم(٦) وابن مسعود كان يشير إلى الآية الكريمة :﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾ [**النحل**: ١٢٠] ، وكان الصحابة يشبهون معاذا بإبراهيم عليه السلام في مزاياه المتميزة.

وتعليم الناس الخير، وطاعة الله، هما مفتاحا شخصية معاذ : الإيمان الراسخ، والعلم المتين.

والحديث على إيمان معاذ العميق، وعقيدته الراسخة، وتقواه وورعه حديث طويل؛ لأنه يستغرق أهم جانب من حياته إنسانا ، ويمتد ليشمل من يوم إيمانه بالله ورسوله إلى أن فارق الحياة، ولا يعمل إلا لآخرته في مجالي العلم والعبادة، وكان علمه ثمرة من ثمرات عبادته، فكان بحق يعتبر العِلْمَ

(١) تهذيب الأسماء واللغات (٨٩/٢)
(٢) حلية الأولياء (٢٢٨/١)
(٣) الإصابة (١٠٦/٦)
(٤) رواه الترمذي والنسائي، انظر تهذيب الأسماء واللغات (٩٩/٢)
(٥) تهذيب الأسماء واللغات (٩٩/٢)
(٦) طبقات ابن سعد (٣٤٨/٣) وحلية الأولياء (٢٣٠/١) وأسد الغابة (٣٧٨/٤) والإصابة (١٠٦/٦) والاستبصار (١٣٨) وتهذيب التهذيب (١٨٧/١٠) والبداية والنهاية (٩٥/٧)

(عبادة) من أفضل العبادات، فهو عالم في عبادته، عابد في علمه يرى العلم والتعليم من عبادة المؤمن الحق، الذي يريد أن يعبد الله على هدى وبصيرة، ولا على جهل وضلال.

ومن الصعب حشد كل ما ورد عن ورع معاذ، وتقواه في المصادر المعتمدة، فلا بد من اختيار الأمثلة مما سجله المؤرخون، و أصحاب السير، والمحدثون، فالحديث عن روحانية معاذ يغذي الروح والإيمان.

كان معاذ إذا تهجد بالليل قال : اللهم نامت العيون، وغارت النجوم، وأنت حي قيوم، اللهم طلبي الجنة بطيئ، وهروبي من النار ضعيف، اللهم اجعل لي عندك هدى ترده إليّ يوم القيامة،إنك لا تخلف الميعاد(١) . وكان لا يجلس مجلساً للذكر إلا قال حين يجلس: الله حكم قسط(٢) تبارك اسمه هلك المرتادون(٣) .

وقال معاذ لابنه: يا بني إذا صليت صلاة فصل صلاة مودع لا تظن أنك تعود إليها أبدا، واعلم يا بني أن المؤمن يموت بين حسنتين حسنة قدمها، وحسنة أخرها.

وأتى رجل معاذا ومعه أصحابه يسلمون عليه ويودعونه فقال : إني موصيك بأمرين إن حفظتهما حفظت ، إنه لا غنى بك عن نصيبك من الدنيا، وأنت إلى نصيبك من الآخرة لأفقر، فآثر نصيبك من الآخرة على نصيبك من الدنيا، حتى تنتظمه لك انتظاماً ، فتزول به معك أينما زلت(٤) .

وكان معاذ يقول: "ما من شيء أنجى لابن آدم من عذاب الله من ذكر الله عز وجل ، قالوا: ولا السيف في سبيل الله (ثلاث مرات) ، قال: ولا إلا أن يضرب بسيفه في سبيل الله عز وجل حتى ينقطع . وقال: ما عمل آدمي عملاً أنجى له من عذاب الله من ذكر الله، قالوا : يا أبا عبد الرحمن ولا الجهاد في سبيل الله؟ قال: ولا إلا، أن يضرب بسيفه حتى ينقطع؛ لأن الله تعالى يقول في كتابه : ﴿ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ [**العنكبوت** : ٤٥].

(١) حلية الأولياء (٢٣٣/١) وأسد الغابة (٣٧٧/٤)
(٢) قسط: العدل وهو من المصادر الموصوف بها يوصف به الواحد والجمع، يقال: ميزان قسط، وميزانان قسط، وموازين قسط، ومنه في التنزيل العزيز ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ [**الأنبياء** : ٤٧].
(٣) حلية الأولياء (٢٣٣/١)
(٤) حلية الأولياء (٢٣٤/١)

وقال معاذ: من سره أن يأتي الله عز وجل آمناً فليأت هذه الصلوات الخمس حيث ينادى لهن، وأنهن من سنن الهدى، ومما سنه لكم نبيكم ﷺ ولا يقل: إنَّ لي مصلى في بيتي، وأصلي فيه، فإنكم إن فعلتم ذلك تركتم سنة نبيكم، ولو تركتم سنة نبيكم ﷺ لضللتم[١] .

وعن أسود بن هلال قال: كنا نمشي مع معاذ، فقال لنا : اجلسوا بنا نؤمن ساعة[٢] ، يريد أن يجلسوا لذكر الله سبحانه وتعالى.

وقال معاذ يوماً لأحد أصحابه : إنك تجالس قوماً لا محالة يخوضون في الحديث، فإذا رأيتهم غفلوا فارغب إلى ربك عز وجل، فإن عند ذلك رغبات، وكانوا يقولون : آية الدعاء المستجاب، إذا رأيت الناس غفلوا فارغب إلى ربك عند ذلك رغبات.

وقدم معاذ منطقة من مناطق المسلمين ، فقال له قسم من أشياخ المنطقة: لو أمرت تنقل لك من هذه الحجارة والخشب فنبني لك مسجداً، فقال: إني أخاف أن أكلف حمله يوم القيامة على ظهري.

وقام يوماً في بني أود[٣] فقال : يا بني أود أني رسول رسول الله ﷺ ، تعلمون أن المعاد إلى الله تعالى، ثم إلى الجنة أو إلى النار، إقامة لا ظعن، وخلود في أجساد لا تموت[٤] . وبنو أود من قبائل اليمن.

وكان معاذ يقول : اعلموا ما شئتم أن تعلموا فلن يؤجركم الله بعلم حتى تعملوا. وكان يقول: تعلموا ما شئتم أن تعملوا، فلن ينفعكم الله بالعلم حتى تعملوا[٥] إذ لا قيمة لك بدون عمل.

وقال معاذ: ابتليتم بفتنة الضراء فصبرتم، وستبتلون بفتنة السراء،

---

(١) حلية الأولياء (٢٣٥/١)

(٢) حلية الأولياء (٢٣٥/١)

(٣) أود بن صعب بن سعد العشيرة بن مالك بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ. انظر جمهرة أنساب العرب (٤٠٧ – ٤١١)

(٤) حلية الأولياء (٢٣٦/١)

(٥) حلية الأولياء (٢٣٦/١)

وأخوف ما أخاف عليكم فتنة النساء إذا تَسَوَّرْنَ الذهب والفضة، ولبسن رياط[١] الشام، وعصب [٢] اليمن، فأتعبن الغني وكلفن الفقير ما لا يجد، وكان يقول: ثلاثٌ مَنْ فعلهن فقد تعرض للمقت : الضحك من غير عجب، والنوم من غير سهر ، والأكل من غير جوع.

وأخذ عمر بن الخطاب رضي الله عنه أربعمائة دينار جعلها في صرة، فقال للغلام :اذهب بها إلى أبي عبيدة بن الجراح، ثم تلبث ساعة في البيت حتى تنظر ما يصنع، فذهب بها الغلام فقال : يقول لك أمير المؤمنين اجعل هذه في بعض حاجتك. فقال : وصله الله ورحمه. ثم قال : تعالي يا جارية اذهبي بهذه السبعة إلى فلان، وبهذه الخمسة إلى فلان، وبهذه الخمسة إلى فلان حتى أنفذها، فرجع الغلام إلى عمر رضي الله عنه، وأخبره، ووجده قد أعد مثلها لمعاذ بن جبل فقال : اذهب بها إلى معاذ وتلبث في البيت ساعة حتى تنظر ما يصنع، فذهب بها إلى معاذ، فقال : يقول لك أمير المؤمنين : اجعل هذه في بعض حاجتك، فقال : رحمه الله ووصله، تعالي يا جارية ، اذهبي إلى بيت فلان بكذا، فاطلعت امرأة معاذ فقالت : ونحن والله مساكين فأعطنا، ولم يبق في الخرقة إلا ديناران فدحا بهما [٣] إليها ورجع الغلام إلي عمر رضي الله عنه، فأخبره، فسر بذلك، وقال : إنهم إخوة بعضهم من بعض[٤]

وذكر معاذ أن رسول الله ﷺ قال له : (يا معاذ انطلق فارحل راحلتك ثم ائتني أبعثك إلى اليمن)، فانطلق معاذ، فرحل راحلته ثم جاء ووقف بباب المسجد حتى أذن له رسول الله ﷺ ، فأخذ النبي ﷺ بيد معاذ ثم مضى معه فقال: (يا معاذ إني أوصيك بتقوى الله، وصدق الحديث، ووفاء بالعهد، وأداء بالأمانة ، وترك الخيانة، ورحمة اليتيم، وحفظ الجار، وكظم الغيظ،

---

(١) رياط الشام: جمع رائطة وهي الملاءة كلها نسج واحد وقطعة واحدة وكل لين رقيق.
(٢) عصب: جمع عصابة وهي مايشد به من منديل أو خرقه، والعمامة والتاج.
(٣) دحا: دفع
(٤) حلية الأولياء (١/٢٣٦ - ٢٣٧)

وخفض الجناح، وبذل السلام، ولين الكلام، ولزوم الإيمان، والتفقه في القرآن، وحب الآخرة ، والجزع من الحساب، وقصر الأمل، وحسن العمل، و أنهاك أن تشتم مسلماً، أو تكذب صادقاً ، أو تصدق كاذباً، أو تعصي إماماً عادلاً ، يا معاذ أذكر الله عند كل حجر وشجر، وأحدث مع كل ذنب توبة: السر بالسر والعلانية بالعلانية).

ولما أراد النبي ﷺ أن يبعث معاذاً إلى اليمن ، ركب معاذ رضي الله عنه ورسول الله ﷺ يمشي إلي جانبه يومئذ فقال: (يا معاذ أوصيك وصية الأخ الشفيق، أوصيك بتقوى الله) فذكر نحوه وزاد: (وعد المريض ، وأسرع في حوائج الأرامل والضعفاء ، وجالس الفقراء والمساكين، وأنصف الناس من نفسك، وقل الحق ، ولا تأخذك في الله لومة لائم)(١).

وكانت وصية النبي ﷺ هذه لمعاذ منهاج حياته العملية حتى ذهب إلى الله، وقال معاذ أخذ رسول الله ﷺ يوماً بيدي، ثم قال : (يا معاذ والله إني لأحبك) فقلت : بأبي وأمي يا رسول الله وأنا والله أحبك، فقال : (أوصيك يا معاذ ألا تدعن في دبر كل صلاة أن تقول : (اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك)(٢) ، فأوصى بها معاذ أصحابه، ودخل معاذ على رسول الله ﷺ فقال : (كيف أصبحت يا معاذ؟) قال : أصبحت مؤمناً بالله تعالى، قال : (إن لكل قول مصداقاً ولكل حق حقيقة ، فما مصداق ما تقول؟) قال : يا نبي الله ما أصبحت صباحاً قط إلا ظننت إني ألا أمسي، وما أمسيت مساء قط إلا ظننت أني لا أصبح، ولا خطوت خطوة إلا ظننت ألا اتبعها أخرى، وكأني أنظر إلى كل أمة جاثية تدعى إلى كتابها معها نبيها وأوثانها التي كانت تعبد من دون الله ، وكأني أنظر إلى عقوبة أهل النار، وثواب أهل الجنة. قال : (عرفت فالزم)(٣) .

ولما أصيب أبو عبيدة بن الجراح في طاعون (عمواس)(٤) استخلف معاذ بن جبل، واشتد الوجع فقال الناس لمعاذ : ادع الله يرفع عنا هذا

(١) حلية الأولياء (١/٢٤٠ - ٢٤١)
(٢) حلية الأولياء (١/٢٤١)
(٣) حلية الأولياء (١/٢٤٢)
(٤) عمواس: كورة من فلسطين بالقرب من بيت المقدس، وكانت القصبة في القديم وهي ضيعة جليلة على ستة أميال من الرملة على طريق بيت المقدس انظر التفاصيل في معجم البلدان (٦/٢٦٦).

الرجز. قال : إنه ليس برجز، ولكنه دعوة نبيكم ﷺ وموت الصالحين قبلكم، وشهادة يختص بها الله من يشاء منكم، أيها الناس أربع خلال من استطاع أن لايدركه شيء منهن فلا يدركه . قالوا : وما هي ؟ قال : يأتي زمان يظهر فيه الباطل، ويصبح فيه الرجل على دين ويمسي على آخر، ويقول الرجل : والله ما أدري على ما أنا، ولا يعيش على بصيرة ولا يموت على بصيرة، ويعطى الرجل المال من مال الله على أن يتكلم بكلام الزور الذي يسخط الله، اللهم آت آل معاذ نصيبهم من هذه الرحمة، فطعن ابناه، فقال : كيف تجدانكما؟ قالا : ﴿ **الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ** ﴾ [البقرة: ١٤٧] ، قال وأنا ستجداني (إن شاء الله من الصابرين)[١] ، ثم طعنت امرأتان فهلكتا، وطعن هو في إبهامه فجعل يمسها بفيه، ويقول : اللهم إنها صغيرة، فبارك فيها، فإنك تبارك في الصغير حتى هلك.

وحضر أحد أصحابة ساعته الأخيرة، فقال : إني جالس عند معاذ بن جبل وهو يموت فهو يغمى عليه مرة ويفيق مرة، فسمعته يقول عند إفاقته : أخنق خنقك، وعـزَّتِكَ إني لأحبك . وفي رواية أخرى ، إن الطاعون أخذ معاذا في حلقه ، فقال : يا رب إنك لتخنقني وإنك لتعلم أني أحبك[٢] .

ولما حضر معاذاً الموت قال : انظروا ، أصبحنا؟ فقيل له : لم تصبح . فقال : انظروا ، أصبحنا؟ فقيل له : لم تصبح . حتى جاء الصباح، فقيل له : قد أصبحت . فقال : أعوذ بالله من ليلة صباحها إلى النار، مرحباً بالموت مرحباً زائر مغب، حبيب جاء على فاقة، اللهم إني قد كنت أخافك فأنا اليوم أرجوك، اللهم إن تعلم أني لم أكن أحب الدنيا وطول البقاء فيها، لكرى الأنهار ولا لغرس الأشجار، ولكن لظمأ الهواجر، ومكابدة الساعات ، ومزاحمة العلماء بالركب عند حلق الذكر[٣] .

وكانت لمعاذ امرأتان ، فإذا كان يوم إحداهما لم يتوضأ في بيت الأخرى ، ثم توفيتا في السقم الذي أصابهما في طاعون عمواس، والناس في شغل، فدفنتا في حفرة، فأسهم معاذ بينهما، أيتهما تقدم في القبر[٤] ؛ وذلك لشدة

(١) الآية (ستجدني إن شاء الله من الصابرين) من سورة الصافات (١٠٢ ، ٣٧)
(٢) طبقات ابن سعد (٥٨٨/٣ ، ٥٨٩) وانظر حلية الأولياء (٢٤٠/١)
(٣) حلية الأولياء (٢٣٩/١) وأسد الغابة (٣٧٧/٤ - ٣٧٨)
(٤) حلية الأولياء (٢٣٤/١)

ورعه وتوخيه العدل في معاملتهما وهما على قيد الحياة وبعد الموت.

وكان مثالاً في العدل بين زوجتيه في حياته، فقد كان تحت معاذ امرأتان، فإذا كان عند إحداهما لم يشرب من بيت الأخرى الماء[١]. وكان النبي ﷺ حين بعثه إلى اليمن قال له : (أخلص دينك يكفيك القليل من العمل)[٢].

وأخلص معاذ دينه غاية الإخلاص، وعمل بما علم غاية العمل، وحاسب نفسه حساباً عسيراً، حتى على أبسط الأمور في نظر قسم من المسلمين : ما بزقت عن يميني منذ أسلمت[٣]. ملتزماً بها أشد الالتزام، فهو بحق : صحابي جليل كبير القدر[٤]، من أفضل شباب الأنصار[٥]، وأحد الأربعة الذين افتخر بهم الخزرج، إذ جمعوا القرآن في عهد رسول الله ﷺ ولم يجمعه أحد غيرهم، وأحد الثلاثة الذين كسروا آلهة بني سلمة[٦] .

وقد صور عمر بن الخطاب حصيلة حياة معاذ عالما وقانتا أحسن تصوير، فقال : (لو أدركت معاذ بن جبل فاستخلفته فسألني ربي عنه، لقلت : يا ربي سمعت نبيك يقول : (إن العلماء إذا اجتمعوا يوم القيامة كان معاذ بن جبل بين أيديهم قذفة حجر)[٧].

ولم يكن سيد العلماء، بل كان سيد العلماء العاملين بعلمهم حتى استحق بعلمه وعمله أن يتولى أعلى منصب قيادي علي المسلمين : منصب الخلافة ، مرشحاً من شخصية نادرة لا تجامل ولا تحابي : عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

لقد كان معاذ عالماً جليلاً ، عاملاً بعلمه ، مخلصاً في عمله، محافظاً على كرامة العلم والعلماء، وكان تقياً ورعاً، قواماً صواماً، أتعب نفسه في عبادة الله وطاعته، فكان من الأولياء الصالحين ، والعباد المتقين ، وكان مثالاً يحتذى به في علمه وصلاحه وتقواه في أيامه ، وبعد رحيله عن الدنيا، ما بقي للعلم منزلته وللورع مكانته.

(١) حلية الأولياء (٣٢٤/١)
(٢) حلية الأولياء (٢٤٤/١)
(٣) طبقات ابن سعد (٥٨٦/٣)
(٤) البداية والنهاية (٩٤/٧)
(٥) الإصابة (١٠٧)
(٦) الاستبصار (١٣٦ – ١٣٧)
(٧) طبقات ابن سعد (٥٩٠/٣)

٣/ الرجل: -

بعد هجرة النبي ﷺ آخى بين معاذ وعبد الله بن مسعود[١] لا اختلاف فيه عندنا[٢]، و أما في رواية : أن النبي ﷺ آخى بين معاذ وجعفر ابن أبي طالب[٣] ، فكيف يكون هذا، وإنما كانت المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار بعد قدوم رسول الله ﷺ المدينة وقبل غزوة بدر، فلما كان يوم بدر نزلت آية الميراث، وانقطعت المؤاخاة، وجعفر بن أبي طالب هاجر قبل ذلك من مكة إلي الحبشة، فهو حين آخى رسول الله ﷺ بين أصحابه كان بأرض الحبشة، وقدم بعد ذلك بسبع سنين[٤].

وقد آثرت أن أضع مؤاخاة معاذ بابن مسعود في هذا المكان وليس في أيامه الأولى لأشير إلى أن أكثر أخبار معاذ إنساناً رواها ابن مسعود. مما يدل على أثر هذه الأخوة في نفسية هذين الصحابيين الجليلين في حياتهما وبعد انتقالهما إلي دار البقاء.

وكان معاذ على عهد النبي ﷺ شاباً جميلاً سمحاً من خير شباب قومه، ولا يسأل شيئاً إلا أعطاه، حتى ادان ديناً أغلق ماله، فكلم رسول الله ﷺ غرماءه فلم يضعوا له شيئاً من دينه الذي بذمته، فلو ترك لكلام أحد لترك لمعاذ، لكلام رسول الله ﷺ ،ودعاه رسول الله ﷺ ، فلم يبرح حتى باع ماله وقسمه بين غرمائه، فقام معاذ لا مال له، فبعثه النبي ﷺ على اليمن ليجبره، وكان أول من حجز عليه في هذا المال معاذ. وكان غرماء معاذ يهوداً، فلهذا لم يضعوا عنه شيئاً[٥].

وتوفي النبي ﷺ ، واستخلف أبو بكر ، ومعاذ على اليمن، وكان عمر بن الخطاب عامئذ على الحج، فجاء معاذ إلي مكة، ومعه رقيق و وصفاء على

(١) طبقات ابن سعد (٥٨٤/٣) والاستيعاب (١٤٠٣/٤) وأنساب الأشراف (٢٧١/١) والاستيعاب (١٧٦) وأسد الغابة (٣٧٦/٤)
(٢) طبقات ابن سعد (٥٨٤/٣)
(٣) سيرة ابن هشام (١٢٤/٢) وجوامع السيرة (٩٦) والدر (٩٩)
(٤) طبقات ابن سعد (٥٨٦/٣)
(٥) حلية الأولياء (٢٣٢/١) وانظر طبقات ابن سعد (٥٨٤/٣)

حدة، فقال له عمر: يا أبا عبد الرحمن من هؤلاء الوصفاء ؟ قال: هم لي. قال: من أين هم لك ؟ قال: اهدوا لي. قال: أطعني و أرسل بهم إلى أبي بكر، فإن طيبهم لك، فهم لك. قال: ما كنت لأطيعك في هذا، شيء أهدي لي أرسل بهم إلى أبي بكر؟.

وبات معاذ ليلته ثم أصبح ، فقال: يا ابن الخطاب ما أراني إلا مطيعك إني رأيت الليلة في المنام كأني أجر أو أقاد أو كلمة تشبهها إلى النار، وأنت آخذ بحجزتي[١] فانطلق بهم إلى أبي بكر، فقال: أنت أحق بهم، فقال أبو بكر: هم لك.

وانطلق بهم معاذ إلى أهله، فصفوا خلفه يصلون، فلما انصرف قال: لمن تصلون؟ قالوا: لله تبارك وتعالى، قال: فانطلقوا فأنتم له، وأعتقهم.

ومن الواضح أن معاذا كان مرهف الحس تقي الضمير، صافي السريرة، فأثرت فيه نصيحة عمر، ولكنه تظاهر برفضها بالكلام، ثم عاد إلى قبولها بإيعاز من عقله الباطني فلم يرضخ لموافقة أبي بكر على تطيب الهدايا له، بل تنازل عنها مختاراً ، وحينذاك ارتاح ضميره نهائياً إلى هذا الحل الذي اقتلع الشك من جذوره، واطمأن التقي الورع الذي يبتعد عن الشبهات كما يبتعد عن المحرمات.

وبعد التحاق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى ، وانتصار الإسلام على المرتدين واصل معاذ سيرته في الجهاد[٢] فقاتل يوم اليرموك[٣] وشهد تلك المعركة الحاسمة التي كانت في سنة ثلاث عشرة الهجرية[٤] إذ خرج إلى الشام[٥] ، واختار ميدان جهاده هناك.

ولما أكمل المسلمون فتح بلاد الشام، واصل معاذ جهاده العلمي في تلك البلاد فكان له جولات علمية في دمشق وحمص وغيرهما من الأمصار ،

(١) الحجزة: موضع شد الإزار في الوسط، وموضع التكة من السراويل.
(٢) طبقات ابن سعد (٥٨٥/٣ - ٥٨٦) و (٥٨٨/٣) وانظر حلية الأولياء (٢٣٢/١) والاستيعاب (١٤٠٤/٤)
(٣) الاستيعاب (١٤٠٣/٤) والاستبصار (١٤٠)
(٤) الطبري (٣٦٤/٣)
(٥) الاستيعاب (١٤٠٥/٤)

وكان له طلاب كثيرون ومدرسة خرجت العديد من المحدثين والفقهاء والصالحين.

ومن مزايا معاذ غيرته الشديدة على عرضه، فقد دخل قبته، فرأى امرأته تنظر من خرق القبة، فضربها وكان معاذ يأكل تفاحاً ومعه امرأته فمر غلام له، فناولته امرأته تفاحة قد عضتها فضربها معاذ[١].

وكان معاذ شاباً جميلاً[٢] ، آدم[٣]وضاح الثنايا، أكحل العينين، طوالا أبيض، حسن الشعر، عظيم العينين، مجموع الحاجبين، جعداً قططاً[٤] من أجمل الرجال[٥] حسن الشعر والثغر[٦].

ويبدو أن الذي وصفه بأنه شديد السمرة رآه في السفر وهو يعاني وعثاء السفر، والذي وصفه بأنه أبيض رآه في الحضر وهو في نعيم الحضر، وصفاته البدنية تدل على أنه جميل القسمات يملأ العين قدراً وجلالاً.

لقد كان من أحسن الناس وجهاً، وأحسنهم خلقاً، وأسمحهم كفاً[٧] ، وكان أعرج[٨] فصلى بالناس في اليمن ، فبسط رجله، فبسط الناس أرجلهم ، فلما صلى قال : قد أحسنتم ولكن لا تعودوا، فإني إنما بسطت رجلي في الصلاة لأني اشتكيتها[٩].

وكان لمعاذ ابنان، أحدهما عبد الرحمن[١٠] ، ولم يسم الآخر ، ويكنى معاذُ: أبا عبد الرحمن. وله من المولد أيضاً : أم عبد الله ، وهي من المبايعات[١١].

(١) طبقات ابن سعد (٥٨٦/٣)
(٢) الإصابة (١٠٦/٦) والاستيعاب (١٤٠٤/٤)
(٣) آدم: شديد السمرة.
(٤) جعد قطط: يقال شعر قطط: قصير جعد: والجعد: كثير الشعر بتجمعه، انظر طبقات ابن سعد (٥٩٠/٣)
(٥) الإصابة (١٠٦/٦)
(٦) البداية والنهاية (٩٤/٧)
(٧) طبقات ابن سعد (٥٨٧/٣)
(٨) المحبر (١٠٤) والمعارف (٥٨٣)
(٩) طبقات ابن سعد (٥٨٥/٣)
(١٠) طبقات ابن سعد (٥٨٣/٣)
(١١) المعارف (٢٥٤).

وكـانت له زوجتـان[١] ، وقـد توفي مـعاذ بطاعون عـمـواس سنة ثمـاني عشرة هـجرية[٢] (٦٣٩م) ، وولد سنة عشـرين قبل الهجـرة[٣](٦٠٣م) وتوفي وهـو ابن ثمـان وثلاثين سنة قـمـرية[٤] ست وثلاثين سنة شـمـسـيـة، ودفن بالقصير المعيني في غور الأردن[٥]، كما توفي في هذا الطاعون قبله ولداه وزوجتاه، ولا عقب له[٦].

وكان معاذ من عمال النبي ﷺ [٧] وأبي بكر الصديق رضي الله عنه على اليمن، وعمر بن الخطاب على أرض الشام خلفاً لأبي عبيدة بن الجراح، فقد استخلفه أبو عبيدة فأقره عمر[٨] ، ولكنه لم يلبث إلا قليلاً حتى توفاه الله بطاعون عمواس[٩]

ورحل معـاذ عن الدنيا، ولكنه بقي علمه مسطراً في كتب علوم القرآن والحديث والفقه، يتلقاه الطلاب ويتدارسه العلماء، وبقي القدوة الحسنة في تقواه وورعه واستقامته وزهده وخلقه الكريم.

لقد كان معاذ رجلاً في أمة، وأمة في رجل، فلا عجب أن تعجز النساء أن تلدن مثل معاذ، كما قال عمر بن الخطاب[١٠] رضي الله عنه في معاذ.

السفير:

بعث النبي ﷺ معـاذ بن جبل إلى جملة اليمن ، داعيـاً إلى الإسلام فـأسلم جميع ملوكهم[١١] . وكانت مهمة معاذ في سفارته جزء من مهماته الكثيرة في اليمن ، فقد كان سفيراً وداعياً، وأميراً، وجابياً، وقاضياً، ومعلماً، ومجاهداً.

(١) حلية الأولياء (٢٣٤/١)
(٢) طبقات ابن سعد (٥٩٠/٣) والاستيعاب (١٤٠٥/٤)
(٣) الجامع (٤٩٢/٤)
(٤) المعارف (٢٥٤)
(٥) الجامع (٤٩٣/٤)
(٦) المعارف (٣٥٤) وانظر العبر (٢٢/١)
(٧) الطبري (٤٢٧/٣)
(٨) ابن الأثير (٥٥٩/٢)
(٩) البدء والتاريخ (١٨٦/٥) وتاريخ خليفة بن خياط (١٠٩/١)
(١٠) تهذيب التهذيب (١٨٧/١٠)
(١١) جوامع السيرة (٣٠)

وقد تطرقنا إلى ذكر نشاطه المتعدد الجوانب في اليمن وجنوبي شبه الجزيرة العربية ، **وسأقتصر هنا على عوامل نجاحه سفيراً.**

فقد كان معاذ من المسلمين الأولين الذين أثبتوا صدق ولائهم العميق وانتمائهم لعقيدتهم الجديدة واستعدادهم عملياً لحمايتها، والدفاع عنها وحماية حرية نشرها بين الناس. وكانت مهمته الأولى في اليمن دعوة ملوكها ورؤسائها إلى الإسلام، تمهيداً لنشر الإسلام في القبائل اليمنية من العرب، وفي سكان اليمن الآخرين من غير العرب.

وهذه المهمة التي أوكلت إليه، كانت بالنسبة إليه قضيته الأولى التي يعيش من أجل تحقيقها ، ولا يدخر وسعاً بكل طاقاته المادية والمعنوية في سبيل تحقيقها، فهي مهمة خلقت له وخلق لها، ويعتبر نجاحه فيها أمنية من أعز أمانيه ، و أغلاها على الإطلاق.

لقد كانت له (قضية) يسعى حثيثاً لتحقيقها، وهى قضية الدعوة إلى الإسلام، ونشره بين الناس ، وكانت له (رسالة) واجبة الأداء للناس كافة ، والذين لهم (قضية) يعيشون من أجلها ، و (رسالة) تستهوي قلوبهم وعقولهم معاً، هم الذين يكتب لهم النجاح أو التفوق بالنجاح.

وكان الانتماء الكامل للإسلام ، والإيمان الراسخ برسالته، السببين الحاسمين من عوامل توفيقه سفيراً، وكان من عوامل نجاحه في سفارته، الفصاحة والعلم، وحسن الخلق، فقد كان معاذ فصيحاً متميزاً في فصاحته، والنماذج التي ذكرناها من أقواله تدل دلالة واضحة على بلاغة عبارته ، وقوة حجته، وسلامة أدلته، وفصاحة بيانه، وسيطرته المطلقة على فنون القول.

وكان عالم الصحابة في علوم القرآن والحديث والفقه، وأحد حاملي علم القرآن في حياة النبي ﷺ من أصحاب الفتيا والمجتهدين في الدين. وقد أصبح بعد انتقال النبي ﷺ إلي الرفيق الأعلى ، عالم العلماء وصاحب مدرسة علمية تشد إليها الرحال. وتفوقه العلمي يدل علي ذكائه المتفوق ، وحرصه على مجالس العلم والعلماء وعلى التعلم والتعليم.

أما حسن خلقه، فقد كان مثالاً رائعاً في حسن الخلق ، قال معاذ : كان آخر ما أوصاني به رسول الله ﷺ حين جعلت رجلي في الغرز[١] : أن أحسن خلقك مع الناس[٢] ، يريد في رحلته إلي اليمن سفيراً.

وبقيت هذه الوصية السامية في أعماق نفسه إلى آخر لحظة من لحظات حياته: يعمل بها ويعلمها للناس، ويحث علي تطبيقها عملياً، والإسلام جاء ليتمم مكارم الأخلاق. لقد كان سيداً فاضلاً، وعاملاً ، جواداً، كريماً[٣] . وكان يتحلى بالصبر الجميل، والحكمة البالغة ، وهما سببان من أسباب نجاحه سفيراً، والصبر الجميل مزية من مزايا الخلق الكريم، فقد صبر على ما عاناه في اليمن من مد وجزر ، واطمئنان واضطراب ، وسلم وحرب، فأمن وخوف، وسعادة وشقاء، صبر المؤمنين المحتسبين الذين يعتبرون المؤمن بخير على كل حال، إذا أعطي شكر ، وإذا منع صبر.

وعالج أحداث اليمن في أيامه بما فيها من آلام وآمال بالحكمة والموعظة الحسنة ، فلم يهن ولم يجزع في حالة الشدة، ولم يشتط ولم يتجبر في حالة الرخاء، فكان حكيماً صابراً في حالتي الشدة والرخاء، لم ينس لحظة هدفه الحيوي من سفارته، ولم يقنط أبدا من رحمة الله ونصره.

وكان يتحلى بسعة الحيلة وبعد النظر ، فعالج المشاكل بأسبابه الناجعة في النصح والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحث على الابتعاد عن الفتن وبواعثها السياسية والعمل الصالح والقول السديد ، ولكن إخفاق وسائله السلمية التي دلت علي سعة حيلته وبعد نظره ورجاحة عقله ، والتزامه بتعاليم الدين الحنيف، لم تمنعه من إعلان الجهاد في الزمان والمكان الجازمين، فجاهد بعقله تارة، وبسيفه تارة أخرى ، لإعلاء كلمة الله، فكان بحق أكبر من الأحداث ، ولم تكن الأحداث أكبر منه، فسيطر عليها

---

(١) الغرز: ركاب الرجل من جلد مخروز يعتمد عليه في الركوب وفي الحديث: (كان إذا وضع رجله في الغرز يريد السفر يقول: باسم الله)

(٢) طبقات ابن سعد (٣/٥٨٥)

(٣) الاستبصار (١٣٦)

لمصلحة الإسلام والمسلمين، ولم تسيطر عليه مصلحة الكفار والمرتدين.

وكما كان معاذ يتحلى برواء المخبر ، كان أيضا يتحلى برواء المظهر، فقد كان رجلاً طوالاً أبيض حسن الثغر أكحل العينين براق الثنايا[١] ، حسن الشعر ، عظيم العينين[٢] ، جميلاً ، من أفضل سادات قومه سمحاً لا يمسك[٣]، أحسن الناس وجهاً.

تلك هي مجمل عوامل نجاح معاذ في مهمته سفيراً، وهذه العوامل هي العوامل التي يجب أن تتوفر في السفير المثالي في الإسلام، بل هي العوامل التي يجب أن تتوفر في كل سفير ناجح في كل زمان ومكان وبكل دين من الأديان السماوية والنزعات الأرضية أيضاً ، وفي مختلف الأمم والشعوب والأوطان.

وكل الدارسين الذين يتدبرون سيرة معاذ، يستطيعون بسهولة ويسر استنتاج عوامل نجاحه سفيراً، والمزايا التي كان يتمتع بها السفراء المسلمون، وعلى هديها يجري اختيارهم للنهوض بواجبات السفارات الإسلامية، وبخاصة على عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين.

معاذ في التاريخ

يذكر التاريخ لمعاذ أنه شهد العقبة الثانية مع السبعين من الأنصار فكان من المسلمين الأولين السابقين إلى الإسلام من الأنصار.

ويذكر له أنه شهد بدراً، وأحداً والخندق مع رسول الله ﷺ فنال شرف الصحابة وشرف الجهاد تحت لواء الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام.

ويذكر له أنه شهد حروب الردة في اليمن، وشهد معركة اليرموك الحاسمة هو وولده عبد الرحمن.

ويذكر له أنه كان من سفراء النبي ﷺ ودعاته ،ومعلميه وقضاته وعماله،

(١) طبقات ابن سعد (٣/٥٩٠) وانظر الاستبصار (١٤٠)
(٢) الاستيعاب (٣/١٤٣)
(٣) الاستيعاب (٣/١٤٠٤)

ومن عمال الشيخين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب ، رضي الله عنهما من بعده.

ويذكر له أنه جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ فكان أحد أربعة من الأنصار جمعوا القرآن على عهده.

ويذكر له أنه كان أحد أربعة من الصحابة أمر النبي ﷺ بأخذ القرآن عنهم.

ويذكر له أنه كان أعلم المسلمين بالحلال والحرام، كما شهد له رسول الله ﷺ.

ويذكر له أنه كان أحد الذين كانوا يفتون على عهد رسول الله ﷺ ، وهم ثلاثة من المهاجرين وثلاثة من الأنصار أحدهم معاذ.

ويذكر له أنه كان إمام العلماء ، وعالم الأئمة، ومن المجتهدين في الدين على عهد النبي ﷺ وبعد أن التحق بالرفيق الأعلى.

ويذكر له أنه كان أمة في رجل، ورجلاً في أمة ، وأحواله ومناقبه غير منحصرة [١]، فكان أمة قانتاً لله.

رضي الله عن الصحابي الجليل ، العقبي البدري، العالم العامل، المحدث الفقيه، الحافظ القاضي، السفير المجاهد، معاذ بن جبل الأنصاري الخزرجي.

---

(١) تهذيب الأسماء واللغات (٢/١١).

ابيض